الفكر المادي الحديث ومَوقفُ الإسلام منه



دكتور محمود عثمان

الفكر المادى الحديث وموقف الإسلام منه

تأليف

دكتور محمود عثمان

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة



مطبعة حسان

٢٤١ شارع الجيش . ت ٨٣٣٥٤٠ القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعـــد :

فإن هذه الرسالة محاولة فى تطوير علم الكلام ليلائم الإنتاج الفكرى الحديث والمعاصر . ذلك أن مهمة علم الكلام — بصفة أساسية — هى الدفاع عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية . ولقد زاول المسلمون مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية منذ أوائل التاريخ الإسلامى. دافعوا عنها فى اتجاهين أساسيين . الأول: ضد المبتدعة فى العقائد ، والثانى: ضد الملاحدة أو الكفرة.

وبدأ علم الكلام بالسير فى الاتجاه الأول . ولكن الظروف فرضت على المسلمين أن يكرسوا جهودهم للدفاع ضد الملاحدة . وفى هذا المجال اتسمت جهودهم بسمتين أساسيتين :

السمة الأولى : الدفاع ضد المذاهب الإلحادية . وكان من أهم ماخاضوا فيه هو مايتعلق بالوجود الممكن ـ وهو ما يمكن أن تتناوله العلوم الطبيعية الآن ـ باعتباره يتعلق بدراسة الكائنات الحادثة التى يستعان بها على إثبات وجود الصانع وغير ذلك من المباحث التى ترتبط به .

السمة الثانية : اتخاذ المنطق اليونانى كمنهج باعتباره المسلم لدى الخصم .

واستمر هذا الوضع حتى ركد الفكر الإسلامى فلم تظهر جهود واضحة فى هذا السبيل . وظل علم الكلام الإسلامى يدرس على ماهو عليه باتجاهيه،

وهما الدفاع عن العقائد الإسلامية ضد المبتدعة وضـــد الملاحدة على النحو الذى بيناه .

وجاء العصر الحديث وأحدث تغيرا هائلا فى الفـكر الإنسانى ، وظهرت المذاهب المادية الإلحادية الحديثة ، وشغلت الأذهان وسيطرت على العالم كله بما فيه العالم الإسلامى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وما تلاه من القرن العشرين حتى الآن .

ولـكن علم الـكلام استمر على حالة هذا دون أن ينهض القائمون عليه بتنظيم حركة لمواجهة هذا الفـكر المادى الحديث فى شكله الجديد. فوقع المسلمون فى إشكال شديد . ويتمثل فى أنهم يواجهون بمذاهب حديثة شملت كل نواحى الفـكر والحياة ومن ورائها جهود ضخمة تدعمها لـكى تحل محل الإسلام فى عقائده وتشريعاته . فى الوقت الذى لم تقابل فيه من المسلمين بحركة منظمة بنفس القدر لمواجهة هذه التيارات الشديدة .

وكنت ممن أحس بالمشكلة إحساساً شديداً وعشت فيها بفـكرى ومشاعرى. فشعرت بأن على واجبا لا بد من أدائه . ولـكن كيف السبيل إليه ؟ لقد أرقتنى هذه المشكلة كثيراً إلى أن هدانى الله سبحانه وتعالى إلى الطريق الذى أتصور أنه طريق صحيح ، هذا الطريق هو ما يمكن أن يطلق عليه علم الـكلام المعاصر ، أو تجديد علم الـكلام ، أو ما يمـكن أن يطلق عليه من أسماء ، طريق الغاية منه الدفاع عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية واتباع منهج لا يعترض عليه الخصم .

ولئن كان علم الـكلام مكونا من شقين أساسيين،هما الدفاع ضد المبتدعة فى العقائد، والدفاع ضد الملاحدة والـكفرة، ولئن بدأ علم الـكلام الإسلامى بالشق الأول وجاء الشق الثانى بعد ذلك ، ولئن كان الاهتمام بالدفاع ضد المبتدعة هاماً لا يمكن الاستغناء عنه ، فإن الدفاع ضد الملاحدة هو الذى ينبغى أن يحتل الأهمية الـكبرى فى هذا العصر لسببين :

السبب الأول : هو أن الدفاع ضد المبتدعة بذلت فيه جهود كبيرة وكافية لكى يستبين الحق فى هذا السبيل .

والسبب الثانى : هوأن الحرب الفكرية الآن ضد الإسلام عنيفة ويقصد من ورائها استئصال شوكته وإحلال أيديولوجيات أخرى محله بشتى الطرق والوسائل .

ومن ثم فإن الجهود يجب أن تتحد وتتضافر للوقوف أمام الخطر الزاحف على الإسلام . فنحن الآن فى موقف يمكن أن يتساءل فيه عن مستقبل الإسلام برمته ، هل يكون أو لايكون فيجب أن ننحى الخلافات الفرعية حتى ننتهى من المهمة التى أعتبرها الأساس ، وهى أن ندفع الخطر عن الإسلام بصفة أساسية .

ومن هنا ركزت على الدفاع ضد فكر الملاحدة المتمثل فى الفكر المادى الحديث ، وبدأت هذا الطريق فى كتابى تحت عنوان « جهود المفكرين المسلمين المحدثين فى مقاومة التيار الالحادى » . عرضت فيه مظاهر الإلحاد فى العالم الإسلامى ، والأسباب التى أدت إلى وجوده وشيوعه ، كما عرضت بعض وجهات النظر فى علاج المشكلة .

وكانت الخطوة التالية على الطريق هى كتابى الذى أتقدم به الآن لأبين وجهة نظرى فى المشكلة . وتنطلق من نقطتين أساسيتين النقطة الأولى: تتعلق بوظيفة علم الكلام أو الغاية منه . والنقطة الثانية : تتعلق بطبيعة المشكلات المطروحة الآن ، والمنهج الذى ينبغى أن تعالج به .

فأما بالنسبة للنقطة الأولى : وهى وظيفة علم الكلام أو الغاية منه . فإن الغاية تجمعنا على الدفاع عن العقائد الإسلامية بالأدلة والتى ستظل تجمع كل من يدلى بدلوه فى هذا المجال .

وأما بالنسبة للنقطة الثانية : وهى المتعلقة بطبيعة المشكلات المطروحة

الآن والمنهج الذى ينبغى أن تعالج به فأقول : لقد ظهرت مشكلات جديدة لم تكن مطروحة من قبل والمشكلات التى كانت موجودة قبلا قد عرضت بطريقة أخرى . وفوق هذا فإن المنهج الذى عولجت به هشا كل علم الكلام من قبل والذى كان مسلما من الخصم أصبح غير مسلم الآن . ومن ثم يلزم بذل الجهد المناسب بالنسبة للمشكلات الجديدة وتناول المشكلات المتطورة بما يناسبها من معالجة حديثة مما يفرض علينا أن نطبق على ذلك كله منهجا جديدا يتناسب وطبيعة هذه المشكلات من ناحية ولا يعترض عليه الخصم من ناحية أخرى .

وعلماء الكلام الأقدمون أنفسهم إبان مرحلة ازدهار الفكر الإسلامى قد لاحظوا ذلك .

فبالنسبة للمشكلات التى تناولوها وقفوا بإزائها مواقف تلائم طبيعتها وعالجوها بمناهج تناسبها . وتاريخ المنهج فى علم الكلام ينطق بذلك . فلقد خضع لكثير من التعديلات والإضافات حتى وصل إلى الحال التى هو عليها الآن . ولم يقف التطور فيه إلا عندما جد الفكر الإسلامى بسبب ظروف الضعف التى طرأت عليه .

وإذا تقرر ذلك فإنى سأعرض المشكلة بوجهة النظر التى أعتقد أنها يمكن أن تكون بداية للطريق سواء بالنسبة للمشكلات المطروحة أو بالنسبة للمنهج الذى تعالج به .

وفى ظنى أن أهم القضايا المطروحة بالنسبة للفكر المادى الحديث هى سماته العامة التى تجمع بين مذاهبه المختلفة ، وهى حصر الموجود فى المحسوس ، وحصر وسيلة المعرفة فى الحواس ، وإحلال العلم محل الدين فى توجيه الإنسان أفرادا وجماعات . سأركز اهتمامى بصفة أساسية على هذه القضايا الثلاث . وبعض ماينفرع عنها من مشكلات . كما أعتقد أن المنهج الملائم لمعالجة هذه القضايا هو إثبات أن الموجود لاينحصر فى المحسوس ، وأن وسيلة المعرفة

لاتنحصر فى الحواس ، وأن العلم لايمكن أن يحل محـــل الدين فى توجيه الإنسان ، وإثبات فشله فى هذه المهمة مستعينا فى ذلك كله بنتائج العلم ذاته، التى كانت ثمرة تطبيق المنهج العلمى القائم على التجربة والملاحظة المسلم بهلدى الماديين المحدثين جميعاً .

وبتطبيق هذا المنهج فى مناقشة الخصوم يمكن أن تحصل لنا نتيجتان هامتان :

أولاهما : بطلان هذه القضايا الثلاث . بل بطلان الفكر المادى برمته .

ثانيتهما : ضرورة الدين الإسلامى للإنسان .

ولتحقيق هذه المهمة . فقد سرت فى بحثى على الوجه التالى :

١ — عرض المذهب المادى الذى أريد أن أعرضه مركزا على الأسس التى أعتقد أنها دعائمه الأساسية .

٢ — بيان العناصر المادية فيه .

٣ — بيان قيمته من الناحية الفكرية ومناقشته منهجيا .

٤ — بيان أثره فى العالم الإسلامى .

٥ — بيان موقف الإسلام منه .

على أنى عندما أعرض لأثر الفكر المادى فى العالم الإسلامى أركز على مصر لأنها هى بلد الأزهر بما يمثله من ثقل بالنسبة للعالم الإسلامى ، ولأن وجوده فى مصر جعل منها مكانا لحركات الإصلاح الكبرى وكانت وظلت إلى اليوم مركز إشعاع بالنسبة لكثير من البلدان العربية والإسلامية — إلى جانب تركيا التى كانت مقر الخلافة — ولأن مصر عندما كانت تحت الاستعمار البريطانى وجد الماديون سبيلهم إلى الترويج لمذاهبهم منذ وقت طويل . فى حين كانت البلاد العربية الأخرى إما تحت الحكم العثمانى الذى كان يقيد مثل

هـــذه الحركات أو تحت الحـكم الفرنسى الذى ضغط على الأفـكار بصفة عامة .

كل ذلك مضاف إلى معاصرتى لـكثير من هذه الحركات المادية وحصولى على كثير من إنتاجها الفـكرى .

واخترت لهذه الرسالة عنوانا هو « الفـكر المادى الحديث وموقف الإسلام منه » وضمنتها هذه المقدمة وتمهيدا وثمانية فصول وخاتمة . فـكلمة مادة ومادية لم تردا فى اللغة العربية بمعناهما الذى يناقض الروح والروحية وما وراء الحس على وجه العموم ، ولـكنهما اكتسبتا هذا المعنى بعد أن نقل الفـكر المادى الحديث إلى اللغة العربية . ومن هنا كان من اللازم أن نبدأ بتحديد المقصود بهاتين الـكلمتين لـكى يمكن تحديد المقصود بالفـكر المادى الحديث . فبدأت بتمهيد — بعد المقدمة — تحت عنوان ، المقصود بالفـكر المادى الحديث .

ولما كان الفـكر المادى الحديث لم يظهر ويسيطر على الفـكر الإنسانى طفرة بل كان لذلك أسباب ومقدمات ، فقد كان الفصل الأول بعنوان « مقدمات الفـكر المادى الحديث » تناولت فيه الحديث عن أسباب سيادة الفـكر المادى الحديث والصراع بينه وبين الدين والظروف التى أحاطت بهذا الصراع .

ولما كان الفـكر المادى الحديث قد بدأ يفرض نفسه فى النصف الأول من القرن التاسع عشر متمثلا بصفة أساسية فى الوضعية أو الواقعية الفرنسية . ولما لم يستأثر بالميدان وحده بسبب منافسة الفـكر الروحى الألمانى له فقد كان من اللازم أن نتناول هذين التيارين وهما التيار الواقعى والتيار الروحى الألمانى . فقدمت الفصل الثانى بعنوان « هيجل والديالـكتيك » والفصل الثالث بعنوان « الوضعية أو الواقعية » . واهتممت بالواقعية لأنها هى التى اصطبغ بها الفـكر فيما بعد ذلك . واهتمت بالفلسفة الألمانية ممثلة فى « هيجل »

لأنها اقتسمت المجال مع الوضعية من ناحية وبدأت منها فكرة « الجدل » من ناحية أخرى . فضلا عن تأثير « هيجل » فى معظم الفلسفات بعده .

ولكن الفكر المادى الحديث استأثر بالميدان وحده فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وكان فى هذا الحين تأكيديا يؤمن بوجود حقائق يقينية لكنه يحصر الطريق إليها فى منهج التجربة والملاحظة المستند إلى الحس وحده، ثم تطور به الأمر بعد ذلك إلى أن تخلى عن الحقائق اليقينية واكتفى بالرجحان فقط ، ولكنه ظل معتمدا على الحواس وعلى التجربة والملاحظة كمنهج وحيد للوصول إلى المعرفة الممكنة وخصوصاً فى القضايا الخبرية . ومن هنا كان من اللازم أن نهتم بالفكر المادى فى مرحلتيه هاتين .

فبالنسبة للمرحلة التى شغلت النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، اهتممت « بنظرية التطور » وخصصت لها الفصل الرابع « وبالماركسية » وخصصت لها الفصل الخامس . وإنما اهتممت « بنظرية التطور» لأنها أثرت فى فروع الفكر الإنسانى المختلفة تأثيراً واضحاً .

واهتممت « بالماركسية» لأنها أيضاً شغلت الإنسانية كلها واستمر تأثيرها حتى الآن ، ويمكن القول: إنها هى التى استأثرت باهتمام مروجيها ومعارضيها على السواء .

وبالنسبة للمرحلة الثانية فقد اهتممت « بالبراجماتية » و « بالوضعية المنطقية » وخصصت لهما الفصلين السادس والسابع .

لأن الأولى فرضت نفسها على مجالات التربية فى جميع أنحاء العالم ، ويمكن القول إنها أثرت تأثيراً واضحاً على تكوين عقول ونفوس الأجيال الراهنة وخصوصاً بعد الربع الأول من القرن العشرين .

واهتممت « بالوضعية المنطقة » لأنها محاولة فلسفية معاصرة تمثل الفكر المادى بصراحة وبوضوح تامين .

وإذا كان لكل من هذه المذاهب المادية الحديثة سماته الخاصة به — وتحدثت عنها فى حينها — فإنها تجمعها جميعاً سمات عامة . ومن أجل ذلك عقدت الفصل الثامن بعنوان « الفكر المادى الحديث وموقف الإسلام منه »، وتناولت فيه هذه السمات العامة وموقف الإسلام منها .

أخيراً : الخاتمة . التى ركزت فيها على أهم النتائج العامة لهذا الكتاب .

وقبل أن أتجاوز هذا المجال لابد من التوجه بالشكر لاخوتى وأصدقائى الذين عاونوا فى إخراج هذا الكتاب . وأخص بالذكر أخى المهندس عبدالوهاب عبد الحكيم عثمان المدرس المساعد بكلية الزراعة جامعة طنطا ، وصديقى الأستاذ أحمد الجمل المدرس المساعد بكلية أصول الدين ، ولا بد من شكر خاص لفضيلة الأستاذ الدكتور عبد العزيز عبيد عميد كلية أصول الدين بالقاهرة .

د . محمود عثمان

تمهيد

المقصود بالفكر المادى الحديث

إنه لمن اللازم أن نحدد المادة والمادية لكى نتمكن من تحديد الفكر المادى الحديث . وترجع أهمية تحديد كلمتى « مادة » و « مادى » إلى أن الاضطراب يشيع فى استعمال السواد لهما فى الشرق الإسلامى ، وفى الغرب المسيحى، فمثلا يلاحظ « الدكتور أحمد زكى » أن السواد من الناس يطلقون كلمة مادى على الشخص الذى يعنى أكبر عناية بجمع المال ويقبل على متع الدنيا بكل صورها ولا يمد يده بشىء إلى الناس ليشرك معه أحداً . فهو بخيل وهو أنانى وهو ..... والروحانية بعكس ذلك كله ، دون أن يهتم باعتقاد المادى أو الروحانى فى الله أو الأديان .

ويلاحظ أيضاً : أن إطلاق السواد من الناس لفظ المادى بهذا المعنى ليس له أصل فى اللغة العربية وهو متفق مع كلمة Matter فى اللغة الإنجليزية وكلمة Matiere فى اللغة الفرنسية اللتين تعنيان لذة الفم بعادة الطعام والشراب ، والشهوة الجنسية والملبس الأنيق والمسكن الجميل، كل أولئك مادة. والموغل فى هذه الملذات يسمى ماديا[1] .

« وإنجلز » ينعى على رجال الدين المسيحيين فى الغرب ومن على شاكلتهم أكثر من مرة . لأنهم يستعملون كلمتى مادة ومادى فى اللذائذ الجسمية والرذائل الخلقية بوجه عام .

هكذا يتبين مدى الاضطراب الذى يشيع فى استعمال كلمتى مادة ومادية وتتضح أهمية تحديد المعنى المراد بهذين اللفظين .

ولنبحث أولا عن أصلها فى اللغة العربية ؟ ولنعود مرة أخرى إلى « الدكتور أحمد زكى » حيث يقول : (رجعت إلى معاجم اللغة ولاسيما

---

(١) انظر مجلة العربى ص ٨ — ١٠ عدد ١٨٥ أبريل (نيسان) سنة ١٩٧٤ .

« لسان العرب » فلم أجد فى اللغة العربية لفظ « مادة » بمعناه الحديث . والمادة والمدد : هو ماتمد به الناس ليستعينوا به على أمر ، وكذا ماتمد به الجيش من عتاد ، أما لفظ المادى : فلا وجود له فى هذه المعاجم .

والقرآن الـكريم وهو الأصل الأول من بين أصول اللغة ، ليس فيه لفظ مادة ولا مادية . وسألت أهل الذكر فعلمت منهم أن اللفظين لم يردا فى أحاديث الرسول)[1] .

إن لفظة « مادة » تعنى عند المفـكرين : المعنى المقابل للروح . وهذا واضح فى الثنائية القديمة التى قسمت الوجود إلى قسمين :قسم مرئى ، وقسم غير مرئى وأطلقوا على غير المرئى الأرواح ، وعلى المرئى أجساداً . وأطلق عليها فيما بعد لفظة مادة وأصبح الوجود بذلك قسمين : قسم مرئى ، وقسم غير مرئى . وفيما بعد أطلق على الأول الطبيعة ، وعلى الثانى ما وراء الطبيعة . وأقرت الأديان المنزلةهذه الثنائية فى الوجود ، فجعلت الوجود قسمين أيضاً : قسم مرئى وهو المخلوقات ، وقسم غير مرئى وهو الله الواحد ، وبعض المخلوقات المغيبة مثل : الملائـكة، والجنة ، والنار ، والروح .

واكتشف الإنسان هذه الثنائية فى نفسه من قديم الزمان تأمل فوجد نفسه مكونا من قسمين : قسم محسوس هو الجسد ، وقسم غير محسوس هو الروح . وأقرته على ذلك الأديان ، أوقل ساعدته الأديان على اكتشاف هذه الثنائية . وجاءت المذاهب الفلسفية بعد ذلك فى مختلف أزمانها تبحث فى صدق هذه الثنائية بالفـكر .

(اختلف الفلاسفة فاعترفوا بوجود الجسد والروح ، أو بوجود المادة وإلى جانبها الفـكر أو العقل أو النفس ، ولـكنهم اختلفوا فى تقدير أحدهما إلى الآخر)[2] .

---

(١) المصدر السابق ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣ .

وظل هذا الوضع قائماً حتى دخل العلم الحديث بكشوفه الضخمة، فتراجعت الروحية أمام العلم ، وصبغت المادية هذه البحوث. لأن العلم كان يحصر أبحاثه فى الطبيعة ويتجاهل ماوراء الطبيعة . لأنه لايخضع للمناهج العلمية .

ونتيجة للانتصار الضخم الذى أحرزته المادية على الروحية: نظر كثير من العلماء إلى الوجود نظرة مادية بحتة . فأصبحوا لا يرون فيه غير المادة، وأصبحت الحياة فى نظرهم ليست إلا صفة من صفات المادة . وإذا مات الجسم المادى ماتت صفاته ومنها الحياة طبعا . وبذا أنكروا الروح إنكاراً تاماً وأنكروا وجود الله . ومن هنا ثارت عليهم الطوائف الدينية كلها ووصفتهم بأنهم ماديون ووصفت مذهبهم بأنه مادى .

ومن هنا نستطيع أن نتبين معنى لفظتى « مادة » و« مادية » المستعملتين حديثا فى اللغة العربية . وإن لم يوجد لهما أصل فى معاجم اللغة ، ولا فى القرآن الكريم ، ولا فى أحاديث النبى ﷺ . فنرى أنهما تستعملان فى إنكار ماوراء الطبيعة كله ، سواء كان ذلك الإله ، أو الروح ، أو العقل وما يترتب على الاعتقاد بهذا من أحكام . مثل : الوحى الإلهى ، والشرائع المنزلة على الأنبياء .

انتقلت لفظتا « مادة » و « مادية » إلى اللغة العربية بكل ماتحملانه من معان على الوجه الذى مر من طريق الترجمة .

وإذا كنا قد وصلنا إلى تحديد معنى لفظتى « مادة » و « مادية » على هذا النحو يبقى علينا أن نحدد الفكر المادى الحديث .

إن دراسة الفكر المادى مرتبطة بدراسة نظرية المعرفة ارتباطاً وثيقاً على اعتبار أن الفكر المادى يتسم بسمة ملازمة له، وهى موقفه من الموجودات سواء ما كان منها محسوساً ، أو غير محسوس .

ونظرية المعرفة تدرس الحقائق القابلة للمعرفة وغير القابلة لها ، وتدرس الحقائق القابلة للمعرفة لتبين الحدود التى تقف عندها المعرفة الإنسانية بإزاء

هذه الحقائق فتتناول مسألة ما إذا كان من الممكن الوصول إلى معارف يقينية ، أو ترجيحية فقط .

وتدرس نظرية المعرفة أيضاً وسيلة المعرفة فى الإنسان سواء كانت تلك الوسيلة حسا ، أو عقلا ، أو إلهاما ، أو حسا وعقلا معا ، أو حسا وعقلا وإلهاما . وكذلك تدرس نظرية المعرفة المؤهلات اللازمة لكل قوة من قوى المعرفة فى الإنسان[١] .

(والنزاع حول المعرفة المطلقة — أيكون العقل والإدراك العقلى أم الحس والإدراك الحسى منبعه وميزانه — من أقدم أنواع النزاع وأدومه فى تاريخ الفكر ، وقد أثر فى الفلسفة من جانب طبيعة موضوع المعرفة . والملكة الذهنية العاملة لبلوغ ذلك الموضوع على حد سواء . فمن جانب الموضوع رفع القائلون بالعقل الكلى على الجزئى وعكس القائلون بالحس هذا الترتيب . أما من جانب الذهن فقد أكدت المدرسة الأولى فعل التصورات التركيبى . على حين ذهبت المدرسة الأخرى إلى ان الذهن فى حالة الإحساس لايتدخل فى فعل الأشياء حين تكتب سجلها الخاص بها . وامتد هذا التعارض إلى مشاكل السلوك والمجتمع . فمن جهة نجد تأكيدا لضرورة التوجيه بالمعايير العقلية ، ومن جهة أخرى نجد انحيازا إلى جانب صفة الحاجات الدينامية وما يصحب ذلك من خصائص شخصية باطنة فى تحقيقها فى مقابل تباعد الفكر الخالص . ومن الناحية السياسية نجد قسمة شبيهة بذلك بين أصحاب الترتيب والتنظيم ، وبين أنصار الحرية والتجديد والتقدم . أولئك الذين اتخذوا من مطالب الفرد ورغباته أساساً فلسفياً)[٢] .

---

(١) انظر المعرفة عند مفكرى المسلمين د . محمد غلاب ص ١٩ . الدار المصرية للتأليف والترجمة . يونيو سنة ١٩٦٦ .

(٢) البحث عن اليقين جون ديوى. ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ١٩٦٠ دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٦٠ .

وارتباط الفكر المادى بنظرية المعرفة بهذا الشكل الذى تؤثر فيه الأبحاث فى المعرفة الإنسانية على موقف الإنسان من الوجود كله ، وانقسام الناس بصفة أساسية إلى ماديين وروحانيين ، وانقسام مذاهبهم إلى مادية وروحية يقتضى البحث فى الأدوار التى مرت بها المعرفة الأوربية على اعتبار : أن الفكر المادى الحديث نشأ ونما فى أوربا .

والتاريخ المكتوب يدلنا على أن موقف الأوربيين بإزاء المعرفة الإنسانية وبإزاء الوجود مر بدورتين رئيسيتين : الأولى تمثلت فى الفكر الإغريقى . والثانية تمثلت فى أوربا المسيحية . وكلتا الدورتين كان الفكر فيها أول الأمر دينيا ثم كان عقليا ثم كان حسيا ماديا . والدورة الثانية هى التى تهمنا ، لأنها هى التى ظهر فى ظلها الفكر المادي الحديث . واهتمامنا بالدورة الأولى لن يكون إلا على أساس أنهم تحتوى على عناصر أثرت فى المادية الحديثة .

وتعرضنا لها لا يتعدى أن يكون بحثا عن جذور المادية الحديثة

وحتى الآن لم نحدد المقصود بالفكر المادى الحديث .

إن الفكر المادى على وجه العموم له سماته التى تميزه عن غيره ، ولكن الفكر المادى الحديث بالإضافة إلى إتسامه بالسمة العامة للفكر المادى إلا أنه يمتاز عنه بسمات لم تتوافر فيما قبله من فكر مادى على وجه العموم .

ونحن هنا سنبين مميزات الفكر المادى الحديث ، ونقارن بينه وبين الفكر المادي السابق عليه .

كانت المذاهب المادية القديمة تتسم بأنها تقوم ـ على حد زعم الماديين — على الوقائع والحقائق ولا تقوم على الظنون والأوهام . وكان الماديون يتصورون أن المادة هى الحقيقة الثابتة التى لا يتطرق إليها الشك . لأنها محسوسة ومحصورة فى مكان محدود ، فكان المادى يضرب الأرض بقدمه،

أو المنضدة بيده ويقول : هذه هى الحقيقة الوحيدة التى أعترف بها . لأننى ألمسها بيدى وقدمى ، أو أراها بعينى وأسمعها بأذنى ويصف مالا يحس بأنه الوهم الكبير ، أو الضلال المبين ، لأنه ليس محسوسا ولا محصورا فى مكان، ومع هذا : فقد كانت المادية القديمة فلسفة نظرية بحتة لا تختلف عن فلسفة ما وراء الطبيعة فى المنهج الذى تعتمد عليه .

ولكن الحال تغير فى أوربا فى القرن السابع عشر ، فغزت العلوم التجريبية الحديثة العقول وتدعمت وبلغت قمتها فى القرن التاسع عشر ، وظهرت معها فكرة القوانين العلمية ، أو الطبيعية مثل : قوانين الحركة والحرارة والضوء وسائر القوانين التى سميت بالقوانين الطبيعية ، تلك القوانين الكونية التى تسيطر على حركات الكون وسكناته وتفسر كل ظاهرة من ظواهره سواء ـ كان ذلك على الأرض أو فى الأفلاك العلوية .

تنطبق هذه القوانين على المادة فى جميع صورها وأشكالها . ومنها مادة الأجسام الحية ومادة الحياة . ومع هذا : فإن الصفة التى تتصف بها المادية قديما وحديثا هى أن الماديين يتصورون أن المادة حقائق ملموسة محسوسة وليست فروضا عما وراء الحس ، ذلك العالم الذى لا يقوم عليه أى دليل فى نظر الماديين[1] .

مما سبق يتضح : أن الفكر المادى الحديث وإن كان يتفق مع الفكر المادى على وجه العموم فى أنه يحصر طريق المعرفة الإنسانية فى الحواس ، ويحصر الموجود فى المحسوس . إلا أنه يختلف عنه فى ميزتين أساسيتين وهما :

١ — إصطباغ الفكر المادى الحديث بأبحاث المذاهب التجريبية الحديثة.

---

(١) انظر عقائد المفكرين فى القرن العشرين . عباس العقاد . ص ٢٤٦ . مكتبة غريب .

٢ — إعتبار السكون محكوما بقوانين عامة وحتمية تشمل السكون كله فى أرضياته وسماوياته لا يشذ عنها شىء من أجزاء السكون حتى مادة الحياة ذاتها .

يبقى أن نتبين بداية عصر الفكر المادى الحديث : إنه من الممكن أن تحدد بدايته الحقيقية بالقرن السابع عشر منذ « بيكون » الذى يعتبره مؤرخوا الفلسفة الفاتحة الحقيقية لعصر التجريبية الحديثة . وإن كانت بشائر التجريبية الحديثة قد ظهرت فى عصر النهضة على أيدى أمثال « كوبرينكس » و « ليونارد دافنشى » و « جاليليو » .

وظل الفكر المادى الحديث يتطور فى طرق شتى حتى كان النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وساد فى التفكير وتأثرت به أوربا كلها ، وصدرته إلى كثير من أنحاء العالم مدعوما بقوة المال والسلاح .

وقبل أن ننتهى من هذا التمهيدلا بد من التنبيه على أن المادية الحديثة - بالرغم مما أدعته لنفسها من فروق بينها وبين المادية القديمة - إلا أن وجوه الشبه بينهما عديدة حتى فى التفاصيل . ولقد حاول بعض الكاتبين بيان وجوه الشبه بين المادية القديمة والمادية الحديثة وكذلك وجوه الخلاف .

فيعقد « شبل شميل » مقارنة بين مادية « ديموقريطس » و « أبيقور » من ناحية ، وبين المادية الحديثة - وخصوصا فى القرن التاسع عشر - من ناحية أخرى . فيرى : أن مادية « ديموقريطس » أقرب المذاهب القديمة إلى مادية العلم الحديث . وهو يتفق مع المادية الحديثة فى القول بفكرة الجوهر الفرد ، وفى القول بفكرة كثرة العوالم إلى مالا نهاية له ، وزوال بعضها وقيام آخر ، وفى قوله أنه لا يوجد شىء من لا شىء ، ولا شىء يصير إلى عدم ، وفى القول بإنكار الأسباب الغائبة ، وفى القول بانحصار الموجود فى المحسوس وحصر طريق المعرفة فى الحواس ، وآراء « ديموقريطس » وإن اتفقت مع

المذاهب المادية الحديثة بصفة عامة . إلا أنها تختلف عنها فى سمات أساسية لا يمكن إغفالها .

فبالنسبة للقول بالجواهر الفردة : فإنه يشبه المذاهب المادية الحديثة ـ كما هى عند أمثال « بخنر » ـ فى الأمور الأساسية . ولكنها تفترق عنها فى أن « ديموقريطس » يرى أن الجواهر ذوات أشكال هندسية مختلفة ، وبها تتميز بعضها عن بعض . بينما يرى الماديون المحدثون أن الفرق الحقيقى بين الجواهر بعضها وبعض يتمثل فى صفاتها الكيماوية ، وبالنسبة لما ذهب إليه من أن العوالم كثرة لا نهاية لها ويزول بعضها ويوجد بعضها الآخر . فإنه يشبه الرأى فى علم الهيئة فى القرن التاسع عشر .

وبالنسبة لقوله بعدم وجود شىء من لا شىء ، وبعدم تلاشى المادة . فإنه يشبه رأى العلم الحديث الذى يقضى : بأن المادة لا تفنى ولا تستحدث من عدم .

وبالنسبة للعلل الغائية : فان « ديموقريطس » يشبه العلم الحديث فى إنكارها .

وبالنسبة للمعرفة : فانه يشبه القائلين بحصر طريق المعرفة فى الحواس والموجود فى المحسوس .

وهناك فرق جوهرى آخر بين الماديين القدماء ، والماديين المحدثين وهو : أن الماديين القدماء قالوا بآرائهم المادية نتيجة للحدس والتخمين ، ولكن الماديين المحدثين قالوا بآرائهم المادية نتيجة التحقيقات العلمية المتقنة كما يقولون[1] .

---

(١) أنظر فلسفة النشوء والارتقاء « شبلى شميل » ص١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٢٣ ج١ ط٢ من مجموعة الدكتور شبلى شميل . مطبعة المقتطف بمصر سنة ١٩١٠ .

الفصل الأول

مقدمات الفكر المادى الحديث

العصور الوسيطة وسيادة الدين .

عصر النهضة وإهتزاز سلطة الدين فى ظل الكنيسة الكاثوليكية .

الفردية .

الاهتمام بالعلم الآلى .

تعقد العلاقة بين الدين والعلم .

الفكر الأوربى فى القرن السابع عشر .

أثر ديكارت فى الفكر الحديث .

أثر المذهب التجريبى فى الفكر الحديث .

كانط وإنهيار المذهب العقلى التقليدى :

القرن الثامن عشر وسيادة العقل .

القرن التاسع عشر وسيادة الحس .


www.
al-maktabeh
.com
مكتبة
المهتدين

سبق أن قلنا : إن الفكر الأوربى بإزاء المعرفة الإنسانية وعلاقتها بالوجود دار دورتين بدأت كل منهما بالإعتماد على الدين، ثم انتقلت منه إلى الاعتماد على العقل ثم انتقلت منه إلى الاعتماد على الحس . وقلنا : إن الذى يهمنا هو الدورة الثانية . ومهمتنا الآن : هى أن نفصل القول بعض التفصيل فى هذه الدورة ، وكلمات العقاد تجمل المراحل التى مر بها الفكر الأوربى منذ العصور الوسيطة إلى القرن العشرين خير إجمال يقول :

(إن الحضارة الغربية تحولت منذ القرن السابع عشر من الشك فى الدين إلى الشك فى العقل ، إلى الشك فى العلم الحديث ، وإنها الآن تدخل فى أبواب جديدة من الشكوك . وربما كان الأصح أن يقال إن الحضارة الغربية بدأت بالشك فى السلطة الدينية لا فى الدين نفسه ، وإن الدين الذى شكت فيه أو أنكرته كان هو الدين كما تشبث به الجامدون المتحجرون على التقاليد أو على العرف المقرر فى عهود الجهل والطغيان .

وقد تزعزعت سلطة رجال الدين يوم تزعزعت كل سلطة ، فشك الناس وأنكروا وثاروا على التقاليد وعلى العرف المحفوظ ، ثم أذنوا لعقولهم أن تفكر وتقدر ، واعتمدوا على العقل وحده فى فهم جميع الأمور ، وبخاصة ما كان مقصوراً على دعوى ذوى السلطان من أصحاب الدنيا والدين ، انتقل ذوو الرأى من الإيمان بالدين إلى الإيمان بالعقل حتى انتهى بهم العقل عند حدوده ، فتحولوا من الإيمان بالعقل إلى الإيمان بالعلم الحديث .

وليس الإيمان بالعقل والإيمان بالعلم شيئاً واحداً كما يلوح من النظرة العاجلة لأن الناس آمنوا بالعقل وحسبوا أنهم يفهمون به كل شىء من طريق المنطق والقياس ، ومن طريق القضايا والبراهين . . فلما اختلطت عليهم الأمور وقصر بهم العقل دون العلم بالمحسوسات فضلا عن المغيبات تحولوا إلى التجربة الحسية ووقفوا عليها جهود العلم الحديث ، فلا علم بغير سند من

الحس والتجريب[1]).

وليس معنى سيادة الدين أو العقل أو الحس فى عصر من العصور أن المفكرين جميعاً متفقون على رأى واحد طوال أى فترة من هذه الفترات، والعقاد نفسه يقول. وقوله هذا متفق مع مؤرخى الفكر الغربى:

(إننا لا نعلم أن عصراً من العصور قد اتفق فيه أصحاب الرأى على وجهة واحدة فى مسائل العقيدة الدينية، ولكن العصور مع ذلك تختلف وتتباعد فى التفكير، ويحمل كل منها طابعه وسماته فى شئون العقيدة الدينية، وفى غيرها من الشئون العامة التى تتسع فيها مطارح الآراء والأهواء، فلم يكن عصر من العصور مؤمناً كله ولا منكراً كله، ولا بد فى كل عصر من مؤمنين ومنكرين، ولكنهم مع هذا يختلفون بين عصر وعصر فى معنى الإيمان والإنكار وفى أسباب هذا وذاك وفى الموضوع الذى يتناوله المؤمنون والمنكرون)[2].

وعلينا الآن أن نتحدث عن مرحلة سيادة الدين ومرحلة سيادة العقل باعتبار أنهما مهدتا لمرحلة سيادة الحس، أو بعبارة أخرى: ظهرت فيهما أسباب سيادة الحس، وظهور الفكر المادى الحديث.

العصور الوسيطة وسيادة الدين

(منذ أن أصدر «الإمبراطور قسطنطين» مرسوم ميلاد (عام ٣١٣م) وأقر مبدأ التسامح مع المسيحية، بدأت تعلو شوكة رجالها، ومكن لهذا ضعف الحكومة القائمة حتى جاهر الأساقفة بإعلاء كلمة رئيسهم الدينى على سلطة الملك، وتهيأ للسلطات الدينية نفوذ دنيوى مكنهم من المطالبة بغرض التربية التى يؤخذ بها التلاميذ فى مدارسهم، ومصادرة الكتب التى لا تساير

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين. عباس محمود العقاد ص ٢٧ - ٢٨

(٢) المصدر السابق ص ٢٧.

نزعاتهم ، وإقصاء المعلمين المارقين عن وظائفهم ، ونفى المفكرين الذين يخطئهم التوفيق فى إرضائهم ... ولكن العقل قد ظل طوال عصر الآباء وشطرا من العصر المدرسى فى ركود لا يثير ضيقا ولا يبعث قلقا ، فعاش الإيمان مع العقل فى صفاء ، ولما دبت اليقظة إلى العقل وتكشفت أمامه دائرة المعارف القديمة ممثلة فى التراث الأرسطاطليسى المنقول عن فلاسفة الإسلام ، ضاق العقل بإستكانته لاستعباد السلطات الدينية ، وأعلن فى منتصف العصر المدرسى تمرده ، فأخذ يرتاد الآفاق التى كانت محرمة عليه)[١].

وارتبط الدين المسيحى كما تفهمه الكنيسة الكاثوليكية بعدة عقائد أساسية هى كما يقول « الدكتور البهى » :

(كانت الكثلكة تعبر عن « البابوية » والبابوية نظام كنسى ركز « السلطة العليا » باسم الله فى يد البابا ، وقصر حق تفسير الكتاب المقدس على البابا وأعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى فى الاعتبار بين نص الكتاب المقدس وأفهام الكنيسة الكاثوليكية ، وجعل عقيدة « التثليث » عقيدة أصيلة فى المسيحية ، كما جعل « الاعتراف بالخطأ » و« صكوك الغفران » من رسوم العبادة وغير ذلك مما يتصل بالكاثوليكية كمذهب ونظام لاهوتى)[٢].

وفى العصور الوسيطة ساد مذهب « أفلاطون » على يد القديس « أوغسطين » ، وكذلك ساد فيما بعد مذهب « أرسطو » على يد القديس « توماس الإكوينى » بعدأن نقلت مصنفات « ابن رشد » إلى أوربا وكان

---

(١) قصة النزاع بين الدين والفلسفة د . توفيق الطويل . ص ٢٧١ – ٢٧٢ ط٢ مكتبة مصر . سنة ١٩٥٨ .

(٢) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى . د. محمد البهى ص ٢٩٣ – ٢٩٤ ط٣ . مكتبة وهبة .

له أتباع وتلاميذ وذلك ما يسمى بالمذهب العقلي التقليدي(*) ، وكانت سمة العصر سمة دينية كما قلنا ، بمعنى أن الدين هو الذي كان يسيطر على العقول وأن رجال الدين هم الذين كانوا يملكون الحـــق في تفسير كل شيء على اعتبار أن لأفهام الكنيسة نفس القداسة التي تعطى للكتاب المقدس .

فاعتمدت الكنيسة فيما بعد مذهب « أرسطو » في الفلسفة ، وأقرت تفسير الدين على وفق هذه الفلسفة بما فيها الميتافيزيقا والطبيعة ، واعتمدت منهجه في البحث . وهو منهج القياس المنطقي ، واقتنعت بأن هذا المنهج يصلح للبحث في كل شيء حتى الدين .

إن المذهب العقلي التقليدي الذي اعتمدته الكنيسة . كان يتخذ القياس الأرسطي منهجا للتفكير، واعتبرته الأساس الصالح لنيل المعرفة على أساس: أن العقل ملكة سامية لا تخضع للتجارب ، وهو فطري يستطيع أن يصل إلى الحقيقة المطلقة ، وأنه هو السبيل للوصول إليها . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى توجد حقائق ثابتة يمكن للعقل أن يصل إليها .

(*) يطلق على نوع الفلسفة التي تعد العقل مصدراً لمعرفة العالم الفيزيائي اسم المذهب العقلي Rationalism . وينبغي أن نميز بدقة بين هذا اللفظ وكذلك الصفة المشتقة منه وهي « عقلاني Rationaalistic » وبين لفظ « معقول Rational » فالمعرفة العملية يتم التوصل إليها باستخدام مناهج معقولة Rational لأنها تقتضي إستخدام العقل مطبقاً على مادة الملاحظة ، غير أنها ليست عقلانية ، إذ أن هذه الصفة لا تنطبق على المنهج العلمي ، وإنما على المنهج الفلسفي الذي يتخذ من العقل مصدراً للمعرفة التركيبية متعلقة بالعلم ، ولا يشترط ملاحظة لتحقيق هذه المعرفة ، وفي كثير من الأحيان يقتصر اسم « المذهب العقلي » في الكتابات الفلسفية ، على مذاهب عقلانية معينة في العصر الحديث ، بينما يطلق على المذاهب ذات النمط الأفلاطوني اسم « المثالية » تمييزاً لها من السابقة .

نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشنباخ ص ٤٠ .

وأن المعرفة على هذا الأساس : هى مطابقة العقل العارف للموضوع المعروف ، وأن هذه المعرفة يقينية لاشك فيها[١] .

وبنفس منطق التسوية بين أفهام رجال الكنيسة والكتاب المقدس فى القداسة . اعتنقت الكنيسة بعض الآراء فى الطبيعيات القديمة ، واعتبرتها هى الموافقة لنصوص الكتاب المقدس ، وما عداها يعتبر مخالفاً لها ـ كما سنبينه فيما بعد ـ وبالجملة : فإن الدين كان سائداً فى العصور الوسطى فى توجيه الإنسان فى سلوكه ، وتنظيم جماعته وفى فهمه للطبيعة . واعتنقت الكنيسة بعض آراء « أرسطو » و « بطلميوس » فى الطبيعة والفلك ، وجعلتها هى الموافقة لنصوص الكتاب المقدس ، واعتمدت المنهج الأرسطى واعتمدت صلاحيته للتفكير وللوصول إلى حقائق يقينية . وكان المذهب العقلى التقليدى هو سمة العصور الوسيطة بعد « توماس الا كوينى » وعليه فكانت الميتافيزيقا لها مكان عظيم فى هذا التفكير .

ولكن : إذا كان الدين أو النص هو مصدر للمعرفة. فكيف تأتى للعقل أن يكون له مكانه فى هذه الفترة ؟ والجواب فى قول « الدكتور البهى » :

(وفى عهد سيادة « الدين » كمصدر للمعرفة — سواء فى عصر سلطة الكنيسة الكاثوليكية أو فى عهد الإصلاح الدينى « للوثر » — نظر إلى الكتاب المقدس على أنه فوق العقل ، على معنى : أن للعقل أن يبحث ويرى — إن جاز له أن يبحث ويرى — ولكن للكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم)[٢] .

---

(١) أنظر المعرفة عند مفكرى المسلمين . د. محمد غلاب ص٦٣
وانظر العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . أميل بيترو . ترجمة الأهوانى ص ١٦ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣ .

(٢) الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى . د. البهى ص٧٩٥

وعلى هذا الأساس : كان الفلاسفة يقدمون النظريات . فإذا أقرتها الكنيسة واعتبرتها موافقة للكتاب المقدس كان لها اعتبارها فى الدين المسيحى . على اعتبار : أن هذا هو فهم الكنيسة . وفهم الكنيسة كما تقدم يعتبر مساوياً لنص الكتاب المقدس فى القداسة .

عصر النهضة واهتزاز سلطة الدين فى ظل الكنيسة الكاثوليكية :

استمر هذا الوضع سائداً حتى تزعزع فى عصور النهضة . ولكن كيف تزعزع ؟ ابتدأت الثورة على القديم بابتداء القرن الرابع عشر ، وكانت قد ظهرت الفلسفة الإسمية فى القرن الحادى عشر وهى التى تعتبر المعانى الكلية أسماء جوفاء ، و (تجعل المعنى الكلى كائنا فى دلالة اللفظ الكلى على مسمياته الجزئية دون أن يكون لذلك المعنى وجود خارجى أو وجود فى التصور الذهنى)[1] .

وما انتهى هذا القرن حتى انتشرت الفلسفة الإسمية فى انجلترا وفرنسا. فمن ناحية هزت الثقة بجهود المدرسيين — التى كانت تهدف لإقامة فلسفة تتفق مع الدين — فقضت عليها فى بعض الأذهان وحطمت علم الطبيعة الأرسطى ، وكانت هذه الجهود ـ أعنى بها جهود المدرسيين ـ قائمة على أساس المذهب العقلى التقليدى الذى أوضحناه فيما قبل ، فالقائل بأن المعانى المجردة أسماء جوفاء لا يعترف بأن هناك حقائق ثابتة ، والحقائق الكلية الثابتة عنصر أساسى من عناصر المذهب العقلى التقليدى . ومن ناحية أخرى : ناصرت الفلسفة الإسمية الأمراء عندما تمردوا على السلطة الكنسية المتمثلة فى البابا .

---

(١) المنطق نظرية البحث «جون ديوى» ترجمة د. زكى نجيب محمود ص٣١ دار المعارف بمصر . وانظر أسس الفلسفة الحديثة . د. توفيق الطويل . ص٢٥٠ ط٣ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٨ .

أضف إلى هذا : أن عصر النهضة اصطبغ بصبغتين أساسيتين .

الأولى : الفردية العنيفة فى الدين وفى الأدب وفى السياسة .

والثانية : الاهتمام الشديد بالعلم الآلى وتطبيقاته التى ترمى إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة . لـكى يصطنع الوسائل لتزيد من رخائه .

وهاتان الصبغتان اللتان صبغتا عصر النهضة ظلتا تؤثران فى العصر الحديث حتى الآن .

ولـكن كيف تأتى لعصر النهضة أن يصطبغ بهاتين الصبغتين ؟

الفردية :

أما الفردية العنيفة فقد كانت نتيجة للأسباب التالية :

وجدت علاقات ثقافية بين إيطاليا وبيزنطة ترجع إلى القرن القرن الثالث عشر ، وكانت إيطاليا مقسمة إلى جمهوريات ، وكان أمراؤها يطلبون الأدباء والعلماء من بيزنطة ، وقويت العلاقات بين الإيطاليين والبيزنطيين ، وتسبب فى ذلك نشاط التجارة من ناحية . ومحاولة التقريب بين الـكنيسة اللاتينية والـكنيسة البيزنطية من ناحية أخرى ، فنشط على أثر ذلك تعليم اللغة اليونانية ، ونقلت المصنفات من اللغة اليونانية إلى اللغة اللاتينية ، وفوق ذلك أقام فى إيطاليا كثير من الأدباء والعلماء الذين كانوا فى بيزنطة بعد سقوط الدولة البيزنطية .

ووصل الحال إلى أن أصبح الشغف بالأدب القديم سمة القرن الخامس عشر ولقح الأدب اللاتينى بالأدب اليونانى القديم ، وانتشر إلى كثير من دول أوربا وساعد على ذلك اختراع الطباعة ، فلما انتشر الأدب القديم بهذا الشكل أحدث نهضة وسمت بأن حقيقتها العودة إلى الثقافة القديمة ، والثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب ، وفلسفة ، وفن ، وعلم ، ودين ، بل وأسباب الحياة السياسية والاقتصادية .

وذلك أن الأوربيين اعتقدوا : أن الثقافة القديمة كفيلة بأن تقود الإنسان ، وأنه ليس بحاجة إلى سلطة خارجية ترسم له أخلاقه ونظام حياته . فالإنسان يستطيع أن يسير فى حياته بغير التوجيهات الإلهية ، وساعد على ذلك: أن الثقافة اليونانية والثقافة اللاتينية القديمتين كانتا تتسمان بالوثنية ، (وأوربا لم تكن مسيحية حقة فى يوم من الأيام ! على الرغم من انتشار المسيحية فيها وتعصب الأوربيين لها فى الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش ، وعلى الرغم مما لا يزال يرد على بعض الألسنة الغربية حين تتحدث عن « الحضارة المسيحية » ! . . . وإنما كان قصارى المسيحية عندهم أن تلين لها قلوبهم فى المعبد وتتأثر أرواحهم بأنغامها الشجية ، وسبحاتها الروحية المرفرفة ، ولكنها لا تحكم الحياة العامة ، ولا تحكم فى أمر من أمور هذه الأرض ، فإذا خرج الناس من صلاتهم فى المعبد ارتدت عنهم مسيحيتهم وعادوا إلى الوثنية الرومانية الإغريقية القديمة ، يستمدون منها أفكارهم ومشاعرهم وتشريعاتهم وتنظيماتهم ، وكل حضارتهم المادية العريقه ... !)[1].

ونستطيع أن نلقى ضوءاً على الوثنية فى الثقافة اليونانية القديمة برجوعنا إلى الأساطير الإغريقية القديمة ، فنرى كيف تصور عقيدة الإغريقيين فى الآلهة ، وفى العلاقة بينهم وبين بعض من ناحية ، ومن ناحية أخرى : بينهم وبين البشر ، إن من يطالع الإلياذة والأوديسة وكثيراً من الأساطير اليونانية يستطيع أن يرى هذه العناصر واضحة جلية فى الثقافة اليونانية القديمة ، فبالنسبة لتصور اليونانيين القدماء لطبيعة الآلهة . نجد أن الأساطير تصورهم فى صورة زرية ، وهم على أحسن تقدير بشر فائقوا القوة . ولكن نفوسهم مشحونة بالنزوات الطائشة ، والانحرافات النزقة التى يتورع عنها البشر العاديون[2].

---

(١) منهج الفن الاسلامى . محمد قطب ص ٣٠ . دار القلم .

(٢) انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

(وقد نسب « هوميروس » و « هزيود » إلى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم فى البشر[1]).

وبالنسبة لتصورهم العلاقة بين الآلهة والبشر . نجد أنهم يرونها علاقة عناد وحقد ، وكراهية ، وصراع ، وتحكم . وأسطورة « بروميثيوس » سارق النار المقدسة تصور هذه العلاقة ، وفحواها : أن « بروميثيوس » كائن أسطورى كان الإله « زيوس » يستخدمه فى خلق الناس من الماء والطين ، وقد أحس « بالعطف » نحو البشر فسرق لهم النار المقدسة من السماء وأعطاها لهم ، فعاقبه « زيوس » على ذلك بأن قيده بالسلاسل فى جبال القوقاز حيث وكل به نسراً يرعى كبده طول اليوم ، وتتجدد الكبد فى أثناء الليل ، ليتجدد عذابه فى النهار .

ولكى ينتقم « زيوس » من وجود النار المقدسة بين أيدى البشر . أرسل إليهم « باندورا » أول كائن أنثى على وجه الأرض . ومعها صندوق يشتمل على كافة أنواع الشرور ليدمر الجنس البشرى !! فلما تزوجها « ابيميثيوس » — أخو « بروميثيوس » — وتقبل منها هدية « الإله » فتح الصندوق فانتشرت الشرور وملأت الأرض !!)[2].

وظلت هذه النظرة الإغريقية القديمة إلى الله تؤثر فى وجدان الأوربيين نحوه ، وتطبع إحساسهم الدينى فى الأعماق تحت القشرة المسيحية الرقيقة .

(والمخلوق البشرى الذى يعيش فى الغرب اليوم لا يريد أن يؤمن بالله . أدركته شقوة تصوراته الوثنية الإغريقية التى تصور الحياة صراعا بين البشر والآلهة هدفه خروج البشر من حكم الآلهة ، واستقلالهم عنهم فى أمور الحياة ، وأراد — كالطفل الصغير أو كالعبد الآبق — أن يحقق كيانه بأن

---

(١) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . أميل بوترو ص ١٠ .

(٢) منهج الفن الاسلامى . محمد قطب صـ ٣٠ .

يقف وحده ، ويسير وحده دون أن يحس بأن أحداً يمنحه القوة ويسنده)[1].

وساعد على تأصيل النزعة الفردية أيضاً والاستقلالية عن الله : أن الكشوف التي وصل إليها « كولومبس » و « فاسكو دى جاما » و « ماجلان » ، أتت بمعلومات تفيد : بأنه يوجد أقوام لا يدينون بالدين المسيحى ، ومع ذلك لها أديان وأخلاق . فظهرت على أثر ذلك الديانة الطبيعية والأخلاق الطبيعية ، وعلى هذا الأساس: تكونت نظرة إلى الإنسان مؤداها: الاكتفاء ـ بالنسبة للإنسان ـ بما فى الطبيعة والاستغناء عما وراءها . وسميت هذه النزعة بالإنسانية .

وكان من آثار هذه النزعة أن رمى العصر الوسيط بجميع مظاهره بالجهل والغباوة ، والبربرية ، وعمل أتباع المذهب على سلخ الفلسفة عن الدين ، بل جعلوها خصيمة له ، وحملوا على الفلسفة المدرسية . فتهكموا على لغتها وبحوثها وطريقة تفكيرها .

واستغل المفكرون الذين برزوا وتكاثروا فى أواخر القرن الثامن عشر هذه المشابهة . فقرروا أن الأديان كلها من وضع البشر ، واتخذوا من هذه المشابهات دليلا على صحة ما قرروه[1].

ووصلت النزعة الإنسانية الفردية إلى المسيحية ، وقامت الحركة البروتستانتية على يد « لوثر » (١٤٨٣ — ١٥٤٦) و « زفنجل » (١٤٨٤ — ١٥٣١) و « كلفان » (١٥٠٩ — ١٥٤٧) ويرجع « فليسيتى دى لامنى » تزعزع السلطة فى الدين والاجتماع إلى البروتستانتية ، فقرر أن البروتستانتية (ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردى

---

(١) المصدر السابق ص ٧٨ .
(٢) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٦ دار المعارف . سنة ١٩٦٣ .
وعقائد المفكرين فى القرن العشرين . العقاد ص ٦٣-٦٦ .

فبلبلت الأفكار، وزعزعت مبدأ السلطة فى الدين والاجتماع، فانزلقت العقول من البدع فى الدين إلى المذهب الطبيعى الذى يقيم الإيمان بالله، وبخلود النفس، والحرية، والثواب، والعقاب على حجج عقلية: ولما أدركت وهن هذه الحجج، ورأت تناقض العقل. انتهت إلى الإلحاد فى الدين والشك فى العقل، فانهارت أسس الأخلاق)[1].

وعلى كل حال: فقد احتجت البروتستانتية على صكوك الغفران وطالبت بالإصلاح فى إدارة الكنيسة وفى العبادة، وقررت أنه لا توجد حاجة إلى سلطة تفسر الكتاب المقدس، وأن فهم الكتاب المقدس يقوم على الفهم الخاص والتجربة الشخصية وزاولت الفحص الحر بالنسبة للعقائد المسيحية.

إن البروتستانت عندما زاولوا الفحص الحر، وتناولوا العقائد المسيحية على هذا الأساس، بددوا علم اللاهوت، واتجهوا فيه اتجاهات متعددة، ولم يحتفظوا إلا بعاطفة دينية ليس لها موضوع، فأنشئت الكنائس المستقلة وأجبر «هنرى» الثامن الإنجليز على أن ينكروا الكثلكة، وأراد ملوك وأمراء آخرون أن يقضوا رغباتهم الخاصة، فناصروا الحركة البروتستانتية، ووصل الأمر فى القرن السادس عشر إلى أن صار من أشد القرون اضطرابا وفوضى، فانحلت الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية، واشتدت النزعات القومية فقامت حروب دينية، وسياسية واستبيح فيها كل شىء فى سبيل سلامة الأمير أو الدولة[2].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣١٢.

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٧ والتفسير الاشتراكى للتاريخ. مختارات من فردريك انجلز ترجمة د. راشد البراوى ص ١٠٠ — ١٠٣ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ وقصة النزاع بين الدين والفلسفة د. توفيق الطويل ص ٤٨ — ٥١

(وبحركة « لوثر وكالفن » الإصلاحية ، تعرضت المسيحية للجدل الفكرى ، وأصبحت موضوعاً للنقاش العقلى وللمذاهب الفلسفية)[1].

كان هذا عن شيوع الفردية العنيفة فى الأدب والدين والسياسة فى مصر النهضة والعصور الحديثة .

الاهتمام بالعلم الآلى :

وأما الاهتمام الشديد بالعلم الآلى وتطبيقاته لمعرفة أسرار الظواهر الطبيعية والسيطرة عليها لكى يحقق الإنسان رخاءه : فقد تطورت كما يلى :

قلنا فيما سبق : إن إيطاليا كانت جمهوريات مستقلا بعضها عن بعض ، وكان أمراؤها يتنافسون فى جلب الأدباء والعلماء من بيزنطة .

وهنا نقول: إن الأمراء الإيطاليين كانوا يطلبون أسباب القوة كما كانوا يطلبون أسباب الرفاهية ، واعتقدوا أن الذى يؤدى إلى ذلك هو الفنون ، والصناعات فشجعوها وتبعاً لذلك بدأ الناس يتنافسون فى الابتكارات والاختراعات ، وكما كان هذا التنافس موجوداً بين الناس فى المدينة الواحدة كذلك كان التنافس . موجودا بين المدن بعضها وبعض ، وتمسكت تمسكا شديداً بهذا التنافس حتى أصبحت هذه المدن تتنافس فى حيازة المخترعات، والآلات الجديدة ، والاستئثار بها ، وترتب على ذلك : أن كثر استخدام القوى الطبيعية ، فأدى إلى معرفة الكثير من أفاعيلها ، وشجعهم ذلك على البحث عن قوانين الطبيعة . وازدهار الصناعات بهذا الشكل ترتب عليه : أن نشأ العلم الآلى ، ثم ظهرت تطبيقات القوانين العلمية . فوجد العالم المدقق كما وجد الفنان الماهر ، وبعد أن تقدم الفن التطبيقى بهذا الشكل . اتسع

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى د. محمد البهى ص ٢٩٤ .

سلطان الإنسان على الأرض ، وباختراع التليسكوب اتسعت السماء أمام عينيه ، وعلى أثر هذا امتلأ غرورا ، وظن أنه يستطيع أن يوسع سلطانه أكثر فأكثر .

وخلاصة القول : أن الإنسان فى عصور النهضة تجمعت لديه عدة أسباب جعلته يحس بإنسانيته إحساساً شديداً ، وهذا الإحساس يتمثل فى أنه قادر على توجيه نفسه ، وليس فى حاجة إلى سلطة خارجية وهذه الأسباب هى :

أولا : ذيوع الفلسفة الإسمية التى قضت فى أذهان كثيرة على جهود المدرسيين التى أحاطوا بها الدين المسيحى .

ثانيا : النزعة الإنسانية التى نقلت إلى أوربا بواسطة الإيطاليين من الأدب اليونانى واللاتينى القديم . وهذه النزعة هزت الكاثوليكية ، فكانت حركة الإصلاح الدينى التى قام بها البروتستانت .

ثالثاً : العناية الشديدة بالعلم الآلى وتطبيقاته لتحقيق رخاء الإنسان الذى سيطر بعد ذلك على الفلسفة الحديثة .

تعقد العلاقة بين الدين والعلم :

فبينما سادت هذه الروح فى عصور النهضة . نجد الجامعات والمعاهد الدينية تستمر فى دراستها للدين على طريقة العصر الوسيط ، وحولها هذا الضجيج العلمى وتعقدت العلاقة بين الدين والعلم والعقل الإنسانى ، والسبب فى ذلك : أن العلوم الطبيعية كانت مرتبطة بتوجيه الكنيسة . حتى أنها أخيراً اعتمدت آراء « أرسطو » و « بطليموس » فى الطبيعة ، والفلك ، فلما انفصلت العلوم الطبيعية عن الكنيسة واتخذت لها طابعاً خاصاً بها يتمثل فى المنهج والموضوع ـ فنهجها هو التجربة والملاحظة فقط ، وموضوعها هو الظواهر الطبيعية ـ نشأ عند ذلك الخلاف بينها وبين الكنيسة التى تؤمن بأن العلوم الطبيعية يجب أن تكون خاضعة لتعاليمها ، وتعتمد القياس

الأرسطى منهجا لها . وعندما وصل النزاع بين العلم والكنيسة إلى هذا الحد اعتنق كثير من الناس — بعضهم جدى وبعضهم مستهتر — الفكرة القائلة : بأنه يمكن تعليل ظواهر الطبيعة وأحداثها دون أدنى تدخل لأية قوة غير طبيعية . ويعتمدون التجربة ، والرياضة كمنهج وحيد للوصول إلى غرضهم وبهر العلم بهذا الشكل العقل الإنسانى وأخذه إلى جانبه ، وخاصة بعد أن وصل إلى نتائج مرضية فى هذا الوقت ، وتفاقم الأمر بعد ذلك ووصل إلى أن أعلنوا أن هذه العلوم تتعارض مع الوحى ومع الإيمان ، وأخذوا يناصرون بهذه العلوم المذاهب الالحادية والمادية القديمة ، وانتشر هذا التيار حتى إجتاح أوربا ، وأحس المحافظون على الدين بأنهم فى حرج شديد ، فهم لا يستطيعون أن يقاوموا هذا التيار .

وتفصيل ذلك : أن الكنيسة الكاثوليكية باعتمادها القياس الأرسطى منهجاً وحيداً للتفكير ، وتطبيقه على علم اللاهوت وعلى الطبيعة والفلك ، واعتمادها فى ذلك المذهب « أرسطو » و « بطليموس » ، حازت هذه الآراء صفة القداسة على أساس أنها موافقة لتفسيرات الكنيسة للنصوص المقدسة وكانت هذه التفسيرات مساوية للنصوص فى القداسة .

وجاء عصر النهضة وظهرت فيه النزعة الإنسانية الفردية على النحو الذى ذكرنا من قبل ، وظهر الاهتمام بالعلم الآلى واتسعت الهوة بين العلماء والكنيسة وتفاقم الخلاف واستمر الصراع . على أساس أن العلماء خرجوا على تعاليم الكنيسة التى كانت تقضى باحترام المنهج الأرسطى وآراء « أرسطو » و « بطليموس » فى الطبيعة ، والفلك . وأهم المشكلات التى احتدم فيها النزاع بين الكنيسة والعلماء فى عصر النهضة هى مركز الكون ، وقوانين المادة . وهاتان المشكلتان اللتان شغلتا الفكر الأوربى منذ عصر النهضة حتى اليوم ، واتخذتا مظاهر مختلفة فى التشنيع على الكنيسة الكاثوليكية وعلى المسيحية . كما تفهمها تلك الكنيسة ولم يتغير الوضع

بإزاء هاتين المشكلتين إلا فى حوالى بداية القرن العشرين . عندما تغير موقف الكنيسة من تفسير النصوص المتعلقة بمثل هذه المشكلات ، وتغير موقف العلماء باتجاههم نحو الحد من ظاهرة إنكار ما وراء الطبيعة على ما سيأتى مفصلا فيما بعد .

لقد قابلت الكنيسة كتاب « كوبرنيكس » الذى فتح الأعين على نظرة علمية إلى الكون كله — مؤداها : أن الأرض ليست مركز الكون — بعنت شديد فأجمعت شماب الكنيسة على تحريمه ، ومنع تعليمه . فقد كانوا يحتمون على العلم أن يجزم بمقام الأرض فى مركز الفلك ، وكانوا يحتمون أن تجمد الأرض هنالك لتتحقق الحكمة من خلق الأحياء على التعميم وخلق الإنسان على التخصيص .

وقد كانوا يشترطون للإيمان بالقصد والتدبير فى خلق الحياة على الأرض أن تكون الأرض مميزة بين العوالم العلوية ، والسفلية . وكانوا يحسبون أنها لا تكون مميزة على هذا الشرط إلا إذا قامت فى مركز الكون كله . وكانت الكواكب والشموس دائرة أو ثابتة من حولها . وقد كان قيام الأرض فى مركز الكون فى نظرهم هو الدليل الوحيد على حكمة القصد والتدبير[1] .

وهذا الخطأ الذى وقعت فيه الكنيسة نشأ لأنها اعتنقت رأى «أرسطو» و «بطليموس» السكندرى الذى عاش فى القرن الثانى الميلادى ، وكان يقضى بأن (الأرض ساكنة وأن قبة السماء تتحرك حولها حاملة معها النجوم والشموس والقمر)[2] .

واختارت الكنيسة رأى بطليموس وتعصبت له بالرغم من أنه لم يكن

---

(١) أنظر عقائد المفكرين فى القرن العشرين . عباس العقاد . ص ٣٢ — ٣٧

(٢) نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشنباخ ترجمة د. فؤاد زكريا ص ٩٣ دار دار الكتاب العربى سنة ١٩٦٧ .

الوحيد فى الميدان . فقد كان هناك رأي « فيثاغورس » القائل بأن الأرض كرة تسبح فى الفضاء[١] .

وقد كان هناك أيضاً « ارستارخوس » الساموسى وهو فلكى يونانى عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد ويعتبر أول من قال (إن الأرض تدور حول محورها وحول الشمس. وحوربت هذه النظرية باسم الدين ، فاتهمه « كليانتس » بإقلاق راحة الآلهة والمروق من الدين لمحاولته أن يزحزح — هستيا — موطن الكون من مكانها)[٢] .

وتلقت نظرية مركزية الشمس ضربة أخرى وأدتها فى مهدها . عندما عارضها « أبوزيدونيوس » السورى الأصل الذى عاش فيما بين سنة ١٥٣ : سنة ٥١ ق . م ، وكان من أتباع الرواقية المتوسطة ، وقد كان يقر بمركزية الشمس ولكنه عارض النظرية لأسباب دينية . ولعله أكثر من غيره مسئولية فى إطراحها جانباً مدى ١٥٠٠ سنة[٣] .

وهكذا عارضت الرواقية نظرية مركزية الشمس مرتين على يد « كليانتس » و « ابوزيدوينوس » ويرى « د. عثمان أمين » أن السبب فى ذلك يرجع إلى الغريزة لا إلى أسباب معقولة (وربما كان السبب فى ذلك أن اعتبار الأرض واحدة من بين الكواكب التابعة للشمس كان فيه شيء من إمتهان كرامة الإنسان ونذير خطر يتهدد نظرية العناية التى تقول بأن الكون إنما خلق خصب إبتغاء سعادة الآلهة وسعادة الإنسان)[٤] .

ومع وجود هذه الاراء التى سبقت « بطليموس » وقالت بكروية

---

(١) أنظر عقائد المفكرين فى القرن العشرين . العقاد ص ٣٤ .
(٢) أنظر الفلسفة الرواقية د. عثمان أمين ص٦٦ الأنجلو المصرية سنة ١٩٧١
(٣) أنظر المصدر السابق ص ٧٩ — ٨٠ .
(٤) المصدر السابق ص ٨٠ .

الأرض ، ومركزية الشمس ، ودوران الأرض حول نفسها وحول الشمس ، ومع أن « بطليموس » نفسه أثبت كروية الأرض مستعيناً بنتائج سابقة للملاحظة الفلكية والاستدلال الهندسي . فان الكنيسة تمسكت برأى « بطليموس » فى القول بسكون الأرض ومركزيتها للكون ، وحتمت على العلماء أن يقولوا بذلك ، وتصورت أن الإيمان بحكمة القصد والتدبير فى خلق الحياة على الأرض لايتأتى إلا إذا كانت الأرض مميزة بين العوالم العلوية والسفلية ، وتصورت أن تميزها لا يتأتى إلا إذا كانت فى مركز الكون كله ، وتصورت أن الدليل الوحيد على حكمة القصد والتدبير هو قيام الأرض فى مركز الكون .

ومن العجب أنه (ليس فى الأديان الكتابية عقيدة توجب على الإنسان أن يؤمن بجمود الأرض فى مكانها ودوران الأفلاك من حولها ، وليس فى الأديان الكبرى قاطبة حكم من الأحكام يعلق مقاصد الخلق على وضع من أوضاع الفلك)[١] .

ومع ذلك : فقد قالت الكنيسة بسكون الأرض ودوران الأفلاك من حولها ، وعلقت مقاصد الخلق على هذا الوضع بالنسبة للأرض والأفلاك .

وذلك يحملنا على التساؤل عن السبب الذى دعا الكنيسة إلى الإصرار على هذا الرأى . وللإجابة نسترجع السبب الذى كان وراء محاربة الرواقيين لفكرة — مركزية الشمس ودوران الأرض حولها — نرى أن الأسباب التى كانت وراء رفض الكنيسة لرأى « كوبرنيكس » وأتباعه يشبه مبرر الرواقيين إلى حد كبير ، وخصوصاً : أن الرواقية كانت تعلق العناية التى ترمى إلى سعادة الآلهة والإنسان على القول بمركزية الأرض ، وبذا تكون الكنيسة قد حاربت هذه النظرة لأسباب غير معقولة ولكن دفعتها إلى ذلك العادة المألوفة والفهم الخاطىء .

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين . العقاد ص ٣٤

وبينما كانت الكنيسة مصرة فى عصور النهضة على التمسك بالمنهج القياسى الأرسطى وتطبيقه على اللاهوت والطبيعة ، وتمسكها ببعض الآراء الأرسطية والبطليموسية فى الطبيعة والفلك على السواء ورفض كل جديد لا يوافق تفسير الكنيسة للنصوص المقدسة .

نرى الحركة العلمية بدأت تتحرر من القيود وتنمو فى إتجاه التحول إلى استخدام المنهج التجريبى الذى لا يمكن أن يعد نتيجة لجهد شخص واحد (والأفضل أن نفسره على أنه نتيجة لتغير فى الظروف الإجتماعية حرر أذهان العلماء من الإهتمام بالعلم اليونانى فى صورة النزعة المدرسية (الاسكلائية) وأدى بطريقة طبيعية إلى قيام علم تجريبى)[١] .

وكان وراء ذلك التغير عامل هام — بالإضافة إلى ما سبق أن بيناه من عوامل — يغفله كثير من مؤرخى الفكر الأوربيين . وهو إتصال الأوربيين بالمسلمين . واتخذ هذا الإتصال طريقين أساسيين : الطريق الأول . هو تلقى كثير من الأوربيين التعليم فى المدارس الإسلامية فى الأندلس ، والطريق الثانى . هو إتصال الأوربيين بالمسلمين أثناء الحروب الصليبية .

هذا الإتصال مكن الأوربيين من اكتشاف الروح الإسلامية التى تحترم الفرد ، وتحترم عقله وتطالب منه أن يحكم العقل قبل الإيمان بالدين، وتعلمه أن إيمان المقلد غير مقبول إلا من العاجز عن التفكير ، وتطلب من الفرد أن يستغل الطبيعة لصالح الإنسان . ومن أجل ذلك نمت الروح العلمية عند المسلمين ، فاحترموا العلم والعلماء وعملوا على تشجيعهم ، وفرق المسلمون بين مجالين فى المعرفة : وهما مجال الطبيعة ومجال ما وراء الطبيعة ، وعرفوا أن المنهج الملائم للبحث فى الطبيعة إنما هو منهج التجربة والملاحظة فعلا ، ووصلوا إلى كثير من الحقائق العلمية عن طريق هذا المنهج ، وبارك المسلمون عامة وخاصة هذه الروح ولم يعترضوا عليها .

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشنباخ ص ٩٤ — ٩٥ .

إتصل الأوربيين بالمسلمين وعرفوا ذلك،ودرس الكثير منهم فى الأندلس ونقلوا التراث الإسلامى إلى لغتهم و « روجر بيكون » نفسه الذى بشر بالمنهج التجريبى إعترف بأنه تلميذ للعرب المسلمين . هذا التغير الإجتماعى الذى حدث فى عصر النهضة أتاح للعلم أن ينمو شيئاً فشيئاً . حتى قدم «جاليليو» الأساس الصحيح للعلم .

فقد أعطى « جاليليو » العلم الحديث منهجه الكمى التجريبى ، وقد حددت التجارب التى قام بها لإثبات قانون سقوط الأجسام أنموذج المنهج الذى يجمع بين التجربة وبين القياس والصياغة الرياضية ، وبفضل جاليليو تحول جيل من العلماء إلى استخدام التجارب فى الأغراض العلمية[١] .

وقد رأى « جاليليو » باكتشاف قوانين البندول سنة ١٦٠٤ (أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجة عنه ، فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعى)[٢] .

وقد تمهد الطريق من قبل « جاليليو » فنجد أصول المنهج العلمى التجريبى عند «ليونارد دافنشى» (سنة ١٤٥٢ — ١٥١٩) . الذى كان مقتنعاً بأن (العلم ابن التجربة وأن النظريات التى لا تلقى تأييداً من التجربة نظريات باطلة . . . وليست التجربة عنده مجرد الإدراك الحسى بل البحث عن العلاقات الضرورية بين الأشياء ، ووضع هذه العلاقات فى صيغ رياضية تخلع على نتائج التجربة يقيناً كاملا ، وتسمح باستنتاج الظواهر المستقبلة من الظواهر الراهنة)[٣].

وأرسى « كوبرنيكوس » (١٤٧٣—١٥٤٣) أسس علم الفلك الحديث

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٩٤ ، ٩٥ .
(٢) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . أميل بوترو . ص ١٩ .
(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١٧ .

بوضعه النظام المرتكز حول الشمس ، واعتقد أنه يمتاز بالبساطة التى لا تتوفر لنظام « أرسطو » و « بطليموس » ، وأضاف إلى ذلك مبدأ النسبية . حيث رأى أن الإدراك الحسى لا ينبئنا بداءة حين تحدث حركة فى الفضاء . إن كان المتحرك هو الشىء المحسوس أو الشخص الحاس ، أو أن الإثنين يتحركان بسرعة مختلفة ، أو فى اتجاه مختلف . وقد سبقه فى القول بمركزية الشمس « أرسطوخس » وعرضها « كوبرنك » وعمل على تأييدها وبيان إمكانها[1] .

وهكذا أرسى « جاليليو » الأساس لنقطتين هامتين فى العلم الحديث ، وهما المنهج التجريبى ، والنظرية الآلية ، وقال إنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها ، وأيد بذلك نظرية « كوبرنك » القائلة بمركزية الشمس ، وقال بدوران الأجرام الأخرى حولها بطريقة آلية بحتة .

وبعث « جاليليو » مذهب « ديموقريطس » الآلى وظنه صورة للوجود ومضى على أثره العلماء المحدثون .

وجاء كشف « نيوتن » لقانون الجاذبية مؤيداً للمذهب الآلى — بالرغم من أن « نيوتن » نفسه لم يكن مادياً — وكان له أثره الكبير فى الفكر العلمى . فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة ، ووضع قانوناً كلياً استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة ، وقد أرسى نيوتن بذلك فكرة الحتمية العلمية[2] .

(هذه الحتمية الفيزيائية هى أهم نتيجة لفيزياء « نيوتن » وهى تختلف اختلافاً أساسياً عن القدر ، فهى عمياء لا مرسومة مقدماً وهى لا تحابى الناس

(١) أنظر المصدر السابق ص ١٧ ، ١٨ .
(٢) أنظر المصدر السابق ص ١٥٤ .

أو تـكرههم وهى حتمية لا بالنسبة إلى غايات المستقبل ، بل بالنسبة إلى وقائع الماضى ، وحتمية لا بالنسبة إلى أمر خارق للطبيعة بل بالنسبة إلى قانون فيزيائى ، غير أنها لا تقل فى دقتها وشمولها عن حتمية المصير،وهى تجعل العالم الفيزيائى أشبه بساعة ملآنة تمر آليا بمراحلها المختلفة)[1] .

ولا بد من نظام سببى حتمى . وعدم معرفة هذا النظام راجع إلى نقص العقل الإنسانى . ويرى «لابلاس» : (أنه لو وجد عقل فوق البشر يستطيع ملاحظة موقع كل ذرة وسرعتها ، وحل جميع المعادلات الرياضية ، لـكان « المستقبل كالماضى حاضرا» بالنسبة إلى هذا العقل فوق البشرى ،ولأمكنه أن يحدد بدقة التفاصيل الدقيقة لـكل حادث ، سواء أ كان يقع بعدنا أم قبلنا بآلاف السنين)[2] .

ووصلت فـكرة القوانين العلمية وحتميتها ، وفـكرة الثقة بالعلم الحديث واعتماد الإنسانية عليه وطلبه حل المشا كل الإنسانية من العلم والابتعاد عن الدين تماماً . إلى أن كانت السمة الغالبة على القرن التاسع عشر،فـ (فى مفتتح القرن التاسع عشر وجه « نابليون بونابرت » سؤالا إلى علامة الفلك فى زمانه « لابلاس » عن عمل القدرة الإلهية فى تنظيم الأفلاك السماوية ، وكان لتوجيه هذا السؤال إلى «لابلاس » سبب خاص ،وهو ظهور كتابه عن علم الحركة العلوية أو « الميـكانيكا السماوية » وفيه يشرح حركة الفلك ويعللها بالقوانين الآلية ،كما يدل اسم الـكتاب.فقال علامة الفلك مجيبا سائله الـكبير الذى كان يقول فى الدين بمثل قوله : إننى لم أجد فى نظام السماء ضرورة للقول بتدبير إله !

ومضى القرن التاسع عشر إلى نهايته . والرأى الغالب فيه بين المشتغلين

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشنباخ ص ١٠١ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٠ — ١٠١ .

بالعلم والمؤمنين به . هو هذا الرأى الذى تحدث به « لابلاس » إلى نابليون: إن العلم كاف كل الكفاية لتفسير جميع الأسرار !

كتب السير « جيمس فتزجيمس ستيفن » فى سنة ١٨٨٤ فصلا يعتبر يومئذ مثالا للآراء العلمية فى تلك الفترة فقال : إذا كانت الحياة الإنسانية فى نشأتها قد استوفى العلم وصفها فلست أرى بعد ذلك مادة باقية للدين إذ ماهى فائدته وما هى الحاجة إليه ؟ .

إننا نستطيع أن نسلك سبيلنا بغيره ، وإن تكن وجهة النظر التى يفتحها العلم لنا لا تعطينا مانعبده فهى كفيلة أن تعطينا كثيراً مما نستمتع به ونتملاه[1]) .

وعندما تعقد الأمر بين الكنيسة الكاثوليكية وبين العلم ، وانتشر العلم واستعمال العقل الإنسانى إلى جانبه على النحو الذ كرنا ، ولم تفلح جهود رجال الكنيسة فى وقف تيار العلم الذى حسبته زيغا فى العقيدة . لأنه خالف ما اعتمدته الكنيسة من آراء أرسطية وبطليموسية فى الطبيعة والفلك .

ضغطت الكنيسة على العلماء بطريقة أفزعت المفكرين وزادت فى عنادهم وخروجهم عليها ، وظهر من يقول ببعض الآراء التى تخرج عن الدين فعلا عنادا للكنيسة ونفورا من رجالها .

اهتمت الكنيسة بالأمر ، وحاربت كل مايظهر على ألسنة الناس أو يرد على أسماعهم . مما يخالف مافى الكتب المقدسة وتقاليد الكنيسة ، فحبس « دى دومنيس » حتى مات ، ثم حوكمت جثته وكتبه . فحكم عليها وألقيت فى النار[2] وذلك لأنه قال : إن قوس قزح ليست قوسا حربية بيد الله ينتقم بها من عباده إذا أراد . بل هى من انعكاس ضوء الشمس فى نقط الماء .

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين . العقاد ص ٢٥ .

(٢) أنظر قصة النزاع بين الدين والفلسفة ١٥٧ .

كما تشددت الكنيسة فى المراقبة على المطبوعات ، وحكم على كل مؤلف وكل طابع أن يعرض مؤلفه أو ما يريد طبعه على القسيس ، أو المجلس الذى عين للمراقبة . وصدرت أحكام المجمع المقدس بحرمان من يطبع شيئاً لم يعرض على المراقب أو ينشر شيئاً لم يأذن المراقب بنشره ، وأوعز إلى هذا المراقب أن يدقق النظر حتى لا ينشر ما فيه شىء يوحى إلى مخالفة العقيدة الكاثوليكية ، ووضعت غرامات ثقيلة على أرباب المطابع يعاقبون بها فوق الحرمان من الكنيسة[1] .

وكذلك أنشئت محاكم التفتيش لمقاومة العلم والفلسفة — عندما خيف ظهورها — بسمى تلامذة « ابن رشد » وتلامذتهم خصوصاً فى جنوب فرنسا وإيطاليا. وكانت وسائل التحقيق هى: حبس المتهم وتعذيبه حتى يعترف، ولعن مجمع « لاتران » كل من ينظر فى فلسفة ابن رشد .

واشتدت محاكم التفتيش فى طلب الخارجين . فاتخذت كل الوسائل لمطاردتهم ووصل الأمر بهذه المحاكم أن قرر مجمع « لاتران » : أن يكون من وسائل الإطلاع على أفكار الناس والاعتراف الواجب أداؤه على المذهب الكاثوليكى أمام القسيس فى الكنيسة ، حكمت هذه المحاكم منذ نشأتها سنة ١٤٨١ — ١٨٠٨ على ثلاثمائة وأربعين ألف نسمة ، منهم نحو مائتى ألف أحرقوا بالنار أحياء .

ولم يوقف ذلك كله التيار الفكرى الجديد .

وأحرق « برونو » حيا. لأنه قال بمذهب « كوبرنيكوس » وزاد فاعتبر النجوم الثوابت شموسا لكل منها أقماره التى تدور حولها[2] . وحتى ما قصده « كريستوف كولمبس » من محاولة اكتشاف أرض جديدة عن طريق

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ١٧٠ ، ١٧١ .

(٢) أنظر المصدر السابق ص ١٥٧ .

المحيط الأطلنطى . أقام الكنيسة وأقعدها وقتا طويلا ، فبحثت الأمر وقرر مجمع « سلامانك » : أن هذا مخالف لأصول الدين ، وأعيد البحث فى الأمر بعناية ، ولم يغير ذلك شيئاً . هذا كله لأن « كولمبس » قال: إن الذى أوحى إليه بذلك هو كتب ابن رشد .

واضطهد وحوكم « جاليليو » . لأنه قال : إن حركة الكواكب هى على النظام المعروف عند الفلكيين اليوم[1] ، وقاومت الكنيسة « الجمعيات العلمية والكتب » فأحرق الكاردينال « أكسيميتس » ثمانية آلاف كتاب فى غرناطه * .

ولم يتغير الحال فى عهد البروتستانت عنه فى عهد الكاثوليك . فاستمرت عقوبة الموت قانونا يحكم به على كل من يخالف معتقد الطائفة ، وشوى « سير فتيوس » على النار حتى مات بأمر « كلفان » كما أحرق « كت » وغيره[2] .

الفكر الأوربى فى القرن السابع عشر :

وبالرغم من هذا الضغط على العلم والعلماء فى عصر النهضة . فإن العلم حاز ثقة العقل الإنسانى .

(على أن الإفراط فى الثقة بنتائج العلم لا يقتصر على الفيلسوف . وإنما أصبح سمة عامة للعصر الحديث — أى للفترة التى تبدأ من عهد « جاليليو » إلى وقتنا الحالى ، وهى الفترة التى خلق فيها العلم الحديث — فالاعتقاد بأن لدى العلم الإجابة على كل سؤال — أى بأن كل ما على المرء إذا كان فى حاجة إلى

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٢٠١ — ٢٠٦ .

(*) انظر الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية . الشيخ محمد عبده ص ٢٣ — ٣٨ مطبعة محمد على صبيح سنة ١٩٥٤ . بشأن مظاهر المقاومة المختلفة .

(٢) أنظر المصدر السابق ص ١٦٠ .

معلومات فنية أو كان مريضاً أو يعانى مشكلة ما . هو أن يسأل العالم ليجد لديه الجواب — قد بلغ من الإنتشار حداً جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية كانت فى الأصل من مهام الدين ـ وأعنى بها وظيفة كفالة الطمأنينة القصوى ـ ففى حالات كثيرة حل الإيمان بالعلم محل الإيمان بالله ، وحتى عندما كان الدين يعد متمشيا مع العلم كان يعدل بحيث يلائم عقلية المؤمن بالحقيقة العلمية)[1] .

ومنذ ذلك : العصر فقد أصبح من العسير الوقوف فى وجه العلم الفعال لا العلم النظرى فقط ، وفى وجه الإيمان بإمكان سيطرة الإنسان على الطبيعة.

وأيضاً : خلعت الفلسفة نير الكنيسة الذى قضى عليها بأن ترتبط باللاهوت المسيحى فى جهود المدرسيين ، وعادت إلى المذاهب الفلسفية فى أصولها الأولى ، وأعادت إلى الأذهان المذاهب المادية القديمة ، وناصرت بها الإلحاد .

أثر « ديكارت » فى الفكر الحديث :

وجاء القرن السابع عشر والنزاع بين الدين والعلم على أشد مايكون . ويحاول « ديكارت » حل المشكلة القائمة بين العلم والدين ، فيفرض (مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم فيدان العلم الطبيعة ، وموضوعه استغلال القوى الطبيعية . وأدواته الرياضة والتجربة ، ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معينة فى غاية البساطة ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى فلا مضايقة بين العلم والدين ، ولا سلطان لأحدهما على الآخر. لأن نموهما الطبيعى والمشروع لا يجعلهما يلتقيان)[2] .

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ٤٩ .

(٢) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . أميل بيترو ص ١٩ ، ٢٠ .

ومن الواضح أن المقصود بالاعتقادات الدينية البسيطة :

(هى الله وكماله وأزليته ، وافتقارنا إليه ، واعتمادنا عليه)[1] .

ومع أن « ديكارت » ساهم هذه المساهمة الفعالة فى إيجاد حل لمشكلة العلاقة بين الدين والعلم . إلا أنه ذهب مذهبا فى الفلسفة أنتج نتائج خطيرة فيما بعد ذلك .

فقد هاجم المفاهيم الأرسطية ويعتبر أول من وجه إليها نقداً عنيفاً أدى فيما بعد ذلك: إلى إنكار الميتافيزيقا بالكلية. يقول « الدكتور غلاب »:

(و « ديكارت » هو الذى صوب السهم الأول فى مهاجمة مذهب المفاهيم الأرسطية ولم يحتفظ من الميتافيزيقا إلا بالطبائع الحقيقية الثابتة التى تدع نفسها تدرك بالحدس)[2] .

(ومؤداها : أن الحقيقة صفة لكل فكرة واضحة متميزة ، أعنى لكل فكرة لايمكن أن تختلط بأية فكرة أخرى)[3] .

(وهذه الطبائع البسيطة هى على سبيل المثال — الفكرة والجوهر والامتداد والوجود — غير أن « ديكارت » يضع بين هذه الطبائع البسيطة علاقات مثل : اثنان مضافة إلى اثنين تساوى أربعة ومثل أنا أفكر إذن فأنا موجود ، وهكذا توجد طبائع بسيطة مركبة)[4] .

(وكذلك فإن نزعته الآلية تؤسس فى العقل مايؤسسه « جاليليو » فى الواقع)[5] .

---

(١) المصدر السابق ص٢١ وانظر المعرفة عند مفكرى المسلمين د. غلاب ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) المعرفة عند مفكرى المسلمين د. غلاب ص ٤٤ .

(٣) الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ترجمة فؤاد كامل ص ١١ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر سنة ١٩٦٨ .

(٤) المصدر السابق ص ١٠ (٥) المصدر السابق ص ٢٧

وتوضيح ذلك أن « ديكارت » رفض منطق « أرسطو » والمفاهيم الأرسطية ، ولم يحتفظ منها إلا بأشياء قليلة يعتبرها حقائق ضرورية ، وجعل العقل الفردى هو القياس الوحيد للحقيقة ، وسوغ العلم الآلى تسويغا فلسفيا ، فمكن للفردية والعلم الآلى اللذين كانا سمة عصر النهضة ، وهو يظن أنه يقيم فلسفة تسوغ الدين المسيحى بغير ما تسوغه به فلسفة « أرسطو » ، فكان أن هدم الميتافيزيقا القديمة ، وأنتجت الميتافيزيقا التى أنشأها هو نتائج خطيرة ، فكان منها أن هدمت الميتافيزيقا بالكلية وخاصة بعد محاولة « كانت » وقوله بالنسبية .

وعصر « ديكارت » كانت تسوده نزعتان أساسيتان وهما : الفردية العنيفة التى كانت تعتبر العقل الفردى مقياس كل شىء ، والنزعة الثانية هى نزعة العلم الآلى . وكان العصر يحس بهما إحساساً قوياً ولا يستطيع تسوية ، فجاء « ديكارت » وسوغها تسويغاً فلسفياً ، فبجعله العقل الإنسانى مقياس كل شىء جعل الفردية قائمة على مسوغ معقول ، بعد أن كانت تمردا وعصيانا وساهم فى العلم الآلى مساهمة فعالة ، وأنشأ له فلسفة تحميه بعد أن كان إحساساً ليس له ما يسوغه ، وانتشرت فلسفة « ديكارت » هذه فى أوربا كلها فى حياته . وأما بعد مماته فكانت هى الشاغل للأوربيين ، فهم بين متتلمذ عليه ومدافع عنه ومعارض له واختلفت أسباب المعارضة . والمهم أنها شغلت أوربا كلها فى هذا العصر[1] .

أثر المذهب التجريبى فى الفكر الحديث :

وبازاء فلسفة « ديكارت » تدعم المذهب الحسى على يد « فرنسيس بيكون » و « توماس هوبس » و « جون لوك » فى إنجلترا ، وانتقل إلى فرنسا فى القرن الثامن عشر .

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ٨٥ — ٨٧ .

(لقد وجد الموقف التجريبي أوضح تعبير عنه في فلسفات هؤلاء المفكرين، فالفكرة القائلة إن الإدراك الحسى هو مصد المعرفة ومعيارها النهائى هى النتيجة التى تؤدى إليها أبحاثهم آخر الأمر ، « جون لوك » يقول إن الذهن يبدأ وكأنه صفحة بيضاء ، والتجربة هى التى تسطر هذه الصفحة ما يكتب فيها ومع ذلك فهناك نوعان من الإدراك الحسى: إدراك الموضوعات الخارجية، وإدراك الموضوعات الداخلية ، فالنوع الأخير من الموضوعات يعطى لنا فى الحوادث النفسية . كالتفكير والاعتقاد والشعور بالألم ،أو الإحساس باللون وهى حوادث نلاحظها بالحس الباطن ، ويقسم « هيوم » محتويات الذهن إلى انطباعات وأفكار . فالانطباعات تأتى من الحواس وضمنها الحس الباطن ، وأفكار الانطباعات السابقة وذكرياتها ، ولا تختلف الأفكار عن الظواهر الملاحظة إلا فى طريقة تجمعها ، مثال ذلك : أن الانطباعات الملاحظة للذهب والجبل يمكن أن تجمع سويا لتكون جبلا ذهبيا ، وهو موضوع لم يلاحظ وإن كان من الممكن تخيله ، وهكذا: فإن المذهب التجريبى على خلاف المذهب العقلى يجعل للذهن دوراً ثانوياً هو إقرار النظام بين الانطباعات والأفكار والنسق المنظم هو ما نسميه بالمعرفة)[1] .

أما موقف هذا المذهب من العبارات (فيرى أنها لاتوجد ولا تنشىء معرفة للأشياء على حقيقتها ولا عن خواصها التى لها . إذ هى بعيدة الصلة عن ذلك ولذا لا نقول إلا بما نحسه فقط وبالشبه الذى يكون بين الأشياء بعضها وبعض)[2] .

وهذا المذهب نتيجة للمذهب الحسى الذى كانت بدايته المذهب الاسمى ويربط « يوسف كرم » بين المذهب الحسى والمذهب التجريبى فيقول :

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٩ .

(٢) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى د . البهى . ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(والخلاصة أن ، معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والاستقراء فحسب ، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزقية وعن المناهج العقلية ، وتلك نتيجة المذهب الحسي الذي بعثه « روسلان » وجدده « أوكام » و« هومس » و« بيكون »)(١).

وانتقل المذهب الحسي التجريبي إلى فرنسا في القرن الثامن عشر واصطبغ بصبغة مادية واضحة ، ويعد « لامترى » رائد المادية في القرن الثامن عشر (ويؤمن « لامترى » بقوة حيوية تتجه صوب اللذة ، وهو يعتقد أن العالم لن يكون سعيداً إلا إذا أصبح الناس جميعاً ملاحدة هذه هي نتيجة تلك الفلسفة القائمة على الفكرة القائلة ، إن كل ما في الإنسان حسي ، وكل ما في الطبيعة مادة)(٢).

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١٥٠ .

(٢) الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال ، ص ٥٤ .

(وما أقبل عام ١٧٧٠ حتى فزع الفرنسيون لظهور كتاب « البارون هولباخ » « نظام الطبيعة » إذ عرض في شطره الأول فلسفته المادية المحضة وعقب على هذا بدحض الأديان عامة والمسيحية بوجه خاص ، وحاول أن يجتث فيه الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس ، معلنا : أن العالم ليس إلا مادة تتحرك من تلقاء ذاتها ، منكراً كل نظرية تبشر بوجود وراء العالم الطبيعي وفوقه ، مؤكدا إتصال هذه الموجودات المحسوسة إتصالا آليا ميكانيكيا محضا ، مقراً بأن العقل ليس شيئاً إلا الجسم « منظورا إليه من ناحية بعض وظائفه .

وهذه المادية الموغلة في الغلو ، إلى حد إنكار الدين الطبيعي نفسه ، قد بدت عند أحـــد أصدقاء « هولباخ » وهو « ديدرو » في دائرة المعارف « الانسيكلو بيديا » التي كان يشرف على تحريرها ويقوم بإصدارها مستعينا بكتاب بارزين يتقدمهم « روسو » « وفولتير » ... وكان الغرض من وضعها أن تصرف الناس عن المسيحية بما فيها من خطيئة آدم وحواء ، وتهيئهم إلى تصور العالم تصورا جديدا تبدو فيه الحياة مريحة ناعمة ولا يعزى فيها الشر إلى

وهذا المذهب الحسي التجريبي كما تطور ضرب المذهب العقلي التقليدي ضربة قوية هزته وزلزلت كيانه . وذلك أنه يتسم بعدة سمات تختلف اختلافاً كلياً عن المذهب العقلي التقليدي .

وأبرز هذه السمات كما يقول « الدكتور غلاب » :

(فكرة أن كل شيء في العقل البشري مكتسب وأنه لايوجد شيء فطري البتة ، ومنها : أيضاً أنه عندما تجحد تلك المذاهب التجريبية جميع المبادىء السابقة على التجربة . يكون ذلك من جانبها بمثابة رفض للمبادىء العامة والضرورية أو المطلق منها على الأقل)[1] .

وهذا يعني:أنها تختلف مع المذهب العقلي التقليدي في أهم مظاهره،وهي أن العقل الإنساني فطري وفيه مبادىء فطرية سابقة على التجربة .

فعندما تجحد هذين المبدأين بقولها: إنه لايوجد شيء في العقل الفطري أبدا ، وكل مافيه مكتسب وأنه لاتوجد مبادىء عامة مقدمة على التجربة تكون بذلك قد خالفت المذهب العقلي التقليدي مخالفة أساسية كما قلت .

ومن أهم المآخذ التي سجلت ضد التجريبية أنها — عندما جحدت كل حقيقة عامة وضرورية — كانت تدمر قيمة المعارف كلها ومن بينها العلم ، وقد ذهب خصومها إلى أبعد من هذا فزعموا أن الارتيابية هي ثمرة التجريبية ،

نقص أصيل في الطبيعة البشرية. بل يرد إلى فساد النظم الإجتماعية ونقص أساليب التربية ...)[1] و (تحويل الناس عن إعتناق المسيحية إلى فهم الحياة فهما جديداً ، وقد جاهد « ديدرو » « وروسو » كل بطريقته لصرف الناس عن العقائد الدينية إلى إصلاح المجتمع وإقناع العالم بان سعادة الإنسان لا تتوقف على الوحي بل تقوم على التحول الاجتماعي)[2] .

(١) كتاب المعرفة عند مفكري المسلمين . د . غلاب ص ٧٥ .

---

(١) قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٩٥ .

وذلك هو السهم الحاد الذى سدده « كانت » لمذهب « هيوم » .

وأهم خصائص المذهب التجريبى هى قوله بسلبية العقل على أنه كلوحة الشمع وهو محل سلبى للإستقبال ، ومهمته هى تسجيل الانفعالات الآتية إليه من الخارج دون فعل إيجابى من جانبه .

وجهل التجريبية أو تجاهلها الطابع الإيجابى المميز للعقل جعلها مرفوضة من المذاهب العقلية قديماً وحديثاً . فهذه المذاهب متفقة على إيجابية العقل، فالمذاهب العقلية التقليدية ترى أن العقل يفرض إيجابيته ومبادئه على المحسوسات فينتزع صورها ثم يجردها من المادة تماماً وبهذا تتحول إلى معقولات محضة أو تصير موضوعاً للمعرفة .

والمذاهب العقلية الحديثة — ممثلة فى المنطق وعلم النفس وفلسفة العلوم — ترى أن العقل مشتمل على قوى ديناميكية إيجابية بفضلها يشيد المعارف وينظمها بصورة دائمة سائرة نحو التقدم المستمر[١].

والخلاف بين المذهب العقلى التقليدى من ناحية والمذهب التجريبى فى صوره المختلفة من ناحيه أخرى وصل إلى مأزق يتمثل فى انهيار المذهب العقلى التقليدى وعجز المذهب التجريبى عن تبرير المعرفة . . ويصور هذه المشكلة — من وجهة نظر تجريبية حديثة — « ريشنباخ » يقول بعد مناقشه طويلة للصعوبات التى تعترض وجهتى النظر :

(فإذا ما انتقلنا إلى إجراء مقارنه بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى، توصلنا إلى نوع غريب من التوازن ، فصاحب المذهب العقلى لا يستطيع أن يحل مشكلة المعرفة التجريبية لأنه يتصور مثل هذه المعرفة على مثال الرياضيات ، وبذلك يجعل العقل مشرعا للعالم الفيزيائى ، والتجريبى بدوره لا يستطيع أن يحل هذه المشكلة ، إذ أن محاولته الاعتراف بالكيان الخاص

---

(١) أنظر المصدر السابق . ص ٧٥ — ٧٧ .

للمعرفة التجريبية تفترض مقدماً منهجاً غير تحليلى هو المنهج الاستقرائى .
صحيح أن التجريبى لا يكرر أخطاء العقلى ، فهو لا يستخدم لغة مجازية ،
ولا يسعى إلى اليقين المطلق ، ولا يحاول أن يشكل مجال المعرفة بحيث
يكون أساساً للتوجيهات الأخلاقية . ومع ذلك : فإنه حين يقصر العقل على
وضع المبادىء التحليلية ، يقع فى صعوبة جديدة ، فهو لا يستطيع تفسير
المبدأ الذى تنتقل به المعرفة التجريبية من الماضى إلى المستقبل . أى أنه
لا يستطيع تفسير الطبيعة التنبؤية للمعرفة)(١) .

كانط وانهيار المذهب العقلى التقليدى* :

وجاء (كانط) فأراد أن يتغلب على هذه المشكلة التى نشأت عن انهيار
المذهب العقلى التقليدى ، وعجز المنهج التجريبى عن أن يحصل اليقين
للمعرفة العلمية فبدأ (من فكرتين حددتا جميع خواطر فكره ، بدأ من
فكرة العلم ومن فكرة الأخلاق باعتبارهما أمرين واقعين معطيين ، فى
حين كان القدماء يضعون أنفسهم على اتصال مباشر بالكينونة ، نجد أن
مادة التفكير عند « كانط » هى فى صميمها المعرفة الإنسانية والنشاط
الانسانى ، العلم معطى له على أنه يمثل ليقين مطلق وعلى أنه حامل فى نفسه
ضمان هذا اليقين وعلى أنه مستكف بنفسه ، وكذلك شأن الأخلاق .
والنقد لا يستطيع أن ينصب على حقيقة هذه المعطين ، فإن هذه الحقيقة
هى المعطاة الأساسية . فما هو إذن النقد ؟ إنه عبارة عن تحديد أساس
وعلاقة العلم والأخلاق . . . إن العلم الذى ينظر فيه هو قبل كل شىء

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية . ص ٨٨ ، ٨٩ .

(*) تحدثنا عن كانط هنا بالرغم من أنه لم يكن فى القرن السابع عشر لأنه متصل بهذا الموضع إتصالا وثيقا حيث أنه حاول التغلب على المأزق الذى وصل إليه المذهب العقلى التقليدى والمذهب التجريبى بعد أن أضعف كل منهما الآخر .

فلسفة « نيوتن » . والأخلاق هى تلك التى تخرج من المسيحية) .(١)

ويرى « كانط » : أن الوجـــود ليس موضوع الفلسفة المباشر . وإنما موضوعها العلم والأخلاق .

والعلم والأخلاق أمران واقعيان وإذن فالفلسفة لا تستطيع أبداً أن تناقش مسوغاتهما . ومذهب « كانط » لا يبحث أبداً فى مسألة إمكانهما . إذ أن وجودهما الواقع هو نقطة البداية عند الفيلسوف . وهو لا يتساءل عما إذا كان العلم والأخلاق ممكنين — فإنهما عنـــده ممكنان ما داما موجودين — وإنما يتساءل : كيف كان العلم والأخلاق موجودين وما أصولهما ، وكيف نفسر وجودهما ؟ .

فالعلم والأخلاق أمران تستطيع الفلسفة أن تدرسهما وأن تحللهما ولكنها لا تستطيع أن تشك فى وجودهما ومسوغاتهما)(٢)

ونقطة البداية عند « كانط » (هى وجود أحكام تأليفية « أولانية » فى أساس الرياضة وعلم الطبيعة الخالص كما استقر على يدى « نيوتن » ، هذه فى نظر « كانط » واقعة لا نزاع فيها . وإذن : فالمشكلة هى أن نعرف كيف أن هـذه الأحكام ممكنة . أى على أساس يمكن أن نقيمها لكى تتصور متعقلة أو خالية من التناقض)(٣)

ونظرية « كانط » الأساسية فى المعرفة تتمثل : فى أنه لا يوجد لدينا معرفة قبل التجربة ، وأن العقل يفرض قوانينه على الأشياء . وكان المفكرون إلى عهده يقررون : أن العقل يتطابق مع الأشياء فيحصل منها

---

(١) فلسفة كانط . أميل بوترو . ترجمة د . عثمان امين . ص ٢٨١ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢ .

(٢) هكذا صححتها وهى فى الكتاب مسوغاتها .

(٣) المصدر السابق ص ١٤ ، ١٥ (٣) المصدر السابق ص ٤٠ .

على معرفة أمينة لا تشويه فيها — وذلك أن التجربة تسبق المعرفة من حيث الزمن ، وإن كان العقل يفرض على الانفعالات الحسية بعض الصور المقدمة منطقياً على التجربة ، وهذه الصور تكون العناصر العامة الضرورية للمعرفة ، وبذلك فلا تتكون معرفة حقيقية إلا باجتماع عنصرين وهما : مادة المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس وصورتها الآتية من العقل .

والصور السابقة على التجربة عبارة عن ثلاثة أنواع :

النوع الأول : هو صور الإحساس وهى المكان والزمان .

والنوع الثانى : هو صور الفهم . وهى المفاهيم التى يطلق عليها « كانط » المقولات ، والتى تستخدم فى ربط الظواهر وتوحيدها .

والنوع الثالث : وهو أفكار العقل ، وهى المبادىء التى عن طريقها يعيد العقل قواعد الفهم إلى الوحدة .

والمعرفة الإنسانية الممكنة على هذا الوضع نسبية وموضوعية .

وأما إنها نسبية : فلأنها تتعلق بتكوين العقل الذى يفرض قوانينه على الأشياء . ويمكن القول إن تكوين العقل لو كان على نحو آخر لكان العلم مطابقاً لما عليه العقل فى الحالة الثانية .

وأما إنها موضوعية فلأن قوانين العقل هى المبادئ التى بفضلها كانت التجربة ممكنة وهى قوانين جميع الأفكار ولها قيمة عامة . وبذا يكون العلم الذى تنتجه حقيقياً .

ومن هنا يمكن القول إن المعرفة الإنسانية منحصرة فى حدود التجربة ويكون العلم بذلك ذا أساس حقيقى لكنه متعلق بتكوين العقل البشرى .

تلك هى الحدود المنطقية للعقل ولكنه يتجاوز هذه الحدود ، فتوجد له وظيفة أخرى خاصة به تتيح له تجاوز التجارب والوصول إلى المطلق ،

وتسويغ فكرة النفس وفكرة الكون وفكرة الإله . وهذه الأفكار تعتبر حقيقية عندما تعبر عن الحاجة الذاتية إلى وحدة العقل البشرى . بيد أنها إذا قيست بمقاييس الحقائق الموضوعية كانت وهمية لا أساس لها من الحقيقة ، على اعتبار أنها صورة بلا مادة . والمعرفة الموضوعية لا تتأتى إلا باجتماع الصورة والمادة معاً على النحو الذى سبق إيضاحه .

وبذا تكون الميتافيزيقا التقليدية فى نظر « كانط » بمعنى العلة الأولى أو الموجود فى ذاته أو العلة الغائية غير ممكنة(١) .

و « كانط » بالرغم من أنه أراد أن يعيد للعقل الإنسانى فعاليته ويرسى دعائم اليقين فى المعرفة بالنسبة للعلم والميتافيزيقا .

إلا أن مذهبه أدى إلى ضرب المذهب العقلى التقليدى ضربة عنيفة قضت عليه فى الأذهان وأفلت اليقين والسببية الحتمية من بين يدى العلم النيوتونى فأدى ذلك كله إلى اصطباغ المعرفة الإنسانية بعدم اليقين والإطلاق، وأصبح مطمح للمعرفة الإنسانية فى القرن العشرين هو الحصول على معرفة راجحة فقط .

وتوضح ذلك أن النسبية التى قال بها « كانط » زلزلت كثيراً من القواعد الثابتة المألوفة على اعتبار أن للمعرفة البشرية عنده متعلقة تعلقاً أصيلا بتكوين العقل البشرى العارف ، وأدى هذا إلى النسبية المطاطة التى أصبحت سمة المذاهب العقلية الحديثة ، واتخذ تفسير الباحثين المحدثين لعبارات « كانط » صوراً مختلفة ، فقد تعددت التصورات العصرية بإزاء التكوين العقلى ، والحقيقة فى نظر المعاصرين القائلين بالنسبية فى المعرفة ينشئها الفكر البشرى بصورة ديناميكية ويتولاها بالتنمية والتقدم ، وحل هذا محل تصور للمذهب العقلى التقليدى لمهمة العقل الإنسانى وكذلك الحقيقة .

---

(١) أنظر المعرفة عند مفكرى المسلمين . د . غلاب . ص ٦٧ — ٦٩ . وفلسفة كانط . ص ٥٤ — ٥٦ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

وفحواه : أن العقل البشرى يستطيع إدراك الحقيقة المطلقة وأن الحقيقة فى رأيهم تبدو دائماً فى هيئة محددة ثابتة لأنها متسقة مع النواميس الأزلية .

وبالنسبة للعلم فقد مر بعد موت « كانط » فى عام ١٨٠٤ (بتطور كان تدريجيا فى البداية ثم ازداد معدله بسرعة بالتدريج . وفى هذا التطور تخلى العلم عن كل الحقائق المطلقة والأفكار المسبقة . فقد اتضح أن تلك المبادىء التى كان « كانط » يعدها مبادىء ذات طبيعة غير تحليلية ولا غناء عنها للعلم ، إنما هى مبادىء لا تصح إلا بقدر محدود فحسب ، وتبين أن القوانين الهامة للفيزياء الكلاسيكية لا تنطبق إلا على الظواهر التى تحدث فى بيئتنا العادية ، أما بالنسبة إلى الأبعاد الفلكية وما دون الجهرية ، فقد كان لابد من الاستعاضة عن هذه القوانين الكلاسيكية بقوانين تجريبية وليست قوانين يفرضها علينا العقل ذاته)[1] .

وبالنسبة للميتافيزيقا فلقد هدم « كانط » الأساس التقليدى الذى بنيت عليه والذى كان يعتمد على أن هناك حقائق مطلقة وثابتة وأن عملية المعرفة هى عبارة عن تطابق العقل الإنسانى مع الحقيقة .

وأراد أن يعيد بناءها على أساس جديد يعتمد على أن الميتافيزيقا غير ممكنة فى الحدود المنطقية للعقل الإنسانى ، وإن كانت أمراً واقعياً ، وأعطى العقل الإنسانى وظيفة أخرى — خارجة عن حدوده المنطقية — يستطيع بها الصعود إلى المطلق تحقيقاً لذاتية العقل الإنسانى فاعتبر الميتافيزيقا بذلك حقيقية فقط عندما تكون معبرة عن ذاتية العقل الإنسانى ووهمية عندما نقيسها بمقياس المعرفة الموضوعية ، فلما سادت فكرة تقديس الواقع فى القرن التاسع عشر وإدانة كل ما هو ذاتى ورفض الحقيقة المطلقة على وجه العموم ، وهوجمت فكرة اليقين فى المعرفة ففقدت ميتافيزيقا « كانط » أصالتها وأصبحت غير

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشنباخ . ص ١١٦ .

قادرة على الصمود لأنها كانت نابعة من مبدأ أن الميتافيزيقا واقعة فعلا ومهمة نظرية للمعرفة بيان تعقل إمكانها فقط .

فلما أصبح التسليم بواقعية للميتافيزيقا مرفوضا فقدت الأساس الذى بنيت عليه لكل هذه الاعتبارات يمكن القول إن « كانط » ساهم مساهمة كبيرة فى تحطيم الميتافيزيقا من حيث أراد بناءها فلقد رفض المذهب العقلى التقليدى وأحل محله مذهبا آخر ، وانهار هذا المذهب . فسقطت الميتافيزيقا على وجه العموم .

وبالتالى ساهم فى انهيار فكرة اليقين فى المعرفة وكذلك فكرة الحقيقة المطلقة الثابتة .

« القرن الثامن عشر وسيادة العقل »

قلنا إن النص أو الدين ساد كمصدر للمعرفة على معنى أن العقل إذا بحث كان للدين الكلمة الأخيرة فيما يرى ويبحث . كان هذا عند الكاثوليك وعند البروتستانت، والفلاسفة الذين ناصروا بالوحى كانوا يعتبرون الألوهية هى المصدر الأخير للوجود والمعرفة .

ونقول هنا إن اعتبار لوحى كمصدر أخير المعرفة ظل له وضعه على اختلاف فى تحديد تعاليمه حتى نهاية النصف الأول من القرن الثامن عشر .

وعند هذا الحد تغير الوضع فأصبحت السيادة للعقل الإنسانى .

والطابع الفكرى للقرن الثامن عشر على وجه العموم هو اشتراك فلاسفته فى تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية ، وأعجب كثير من المفكرين بالمذهب الحسى وبعلم « نيوتن » الخالص من الميتافزيقا واتخذوا منهما أساسين أقاموا عليها المادية ، وبددوا آراء « ديكارت » العلمية والفلسفية على وجه العموم .

وكثرت الكتب التى تهتم بالبحث فى الدين الطبيعى ، وتناول المفكرون

النظم الاجتماعية والسياسية بالنقد انطلاقا من النزوع العام إلى الحرية واعتمادا على ماساد القرن من فكر مادى معتمد على المذهب الحسى والعلم النيوتونى ورفض ماوراء الطبيعة(١) .

حدث كل هذا بالرغم من وجود « كانط » فى النصف الثانى من هذا القرن ونزعته العقلية واهتمامه بالميتافيزيقا ومحاولته تبريرها .

وأيما كان : فقد ساد العقل كمصدر للمعرفة وحل محل الدين أو الوحى وسنتحدث عن مظاهر هذه السيادة :

لقد ظهر فى القرن السابع عشر حل عقلى للمشكلة القائمة بين الدين والعلم، وهو الفصل بين موضوعيهما – كما بينا من قبل – فبينما كان ينمو هذا الاتجاه ظهرت إلى جانبه فى أواخر القرن السابع عشر مبادىء حل عقلى آخر يحاول حل النزاع بين الدين والعلم .

وظل هذا الحل ينمو حتى ساد أوربا فى القرن الثامن عشر وسمى بمذهب التأليه العقلى أو الدين الطبيعى .

واشتهر هذا المذهب وظفر بكثير من الأنصار . نعد منهم « فولتير » و « فردريك الثانى » ملك روسيا والفيلسوف الألمانى « كريستيان فوا ف » .

والتجربة أساسية فى تكوين هذا المذهب . ويبدأ هذا المذهب ب « لوك » فيرى أن وجود الإله يمكن أن يستدل عليه عن طريق التجربة . فإنى عندما أنظر إلى وجودى أجده بديهيا حدسيا ويمكن استخلاص وجود العالم من وجودى ، وبنفس الطريقة يمكن استخلاص وجود الله من العالم . وإذا ما أردنا أن نحدد مذهب التأليه العقلى نقول : إن الإنسان يستطيع أن يعرف كل عناصره الدينية والأخلاقية من تجاربه وتعقلاته .

والعقل عند هؤلاء يتعارض مع التقاليد ومع كل السلطات التى تخرج

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ١٥٣ .

من حدوده ، ولا يعترف بالعقائد التى تتعدى أفكاره البديهية أو تخرج عن الطبيعة التى نحن جزء منها .

وبناء على ذلك لا يعترف بالأسرار ولا بالعقائد التى أتت عن طريق الوحى ولا يعترف إلا بعقيدتين اثنتين يعطيها صفة اليقين وهما :

وجود الله باعتباره مهندسا لهذا الكون ، وخلود النفس كشرط من شروط تحقيق العدالة .

وأصحاب هذا المذهب يعتبرون آراءهم تلك فى نفس الموقف الذى تقف فيه علوم الطبيعة . فأعلنوا أن الحقائق الطبيعية والحقائق الأخلاقية متجانسة ، وهم لا ينسبون إلى الله أى فعل يمكن أن يتعارض مع قوانين الطبيعة الإلهية التى توصل إليها العلم .

وبطبيعة الحال : فإن هذا المذهب يتعارض مع الدين المسيحى كما هو مقرر فى الكنيسة ، على أساس أن الدين عندهم لا يتمثل فى الوجدانات تمشيا مع الشعور بالخطيئة أو بالسقوط أو بالنجاة أو ما إلى ذلك من الأحاسيس التى ترافق وجوده دائماً فى داخل القلوب ولكنه يتمثل فى العجائب الكونية التى يحللها العلماء ليبينوا ما تحتويه ، من حكم دقيقة .

وخاصية هذا المذهب العقلى التأليهى هى تجريد الدين من كل عناصره الفطرية المميزة له ، وتصييره قاصرا على عدة قواعد نظرية جافة ، هى أقدر على إشباع رغبة التعقل منها على إرضاء النفس الإنسانية .

وفوق ذلك : فإن تلك التدليلات فى زعمهم على وجود الله ، وعلى خلود النفس كانت فى نظر المحايدين جد بعيدة عن أن تظفر بالبداهة التى زعموا تحققها فى دعم قضاياهم(١).

---

(١) أنظر الدين والعلم فى الفلسفة المعاصرة ص ٢٢ ، المعرفة عند مفكرى المسلمين . د . غلاب . ص ١٠٤ — ١٠٥ ، وقصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

وكان لهذا المذهب طابعه المشترك فى الفكر الفرنسى والانجليزى والألمانى وكان له فلاسفة يناصرونه فى هذه الدول الثلاث، وسمى هذا العصر — بعصر التنوير — وطابعه الفكرى المشترك . كما يقول « الدكتور البهى » :

(هو شعور العقل وإحساسه بنفسه وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية فى يده بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل — وهى عبودية الكنيسة وتعاليمها — حتى لاتحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير .

والشجاعة والجرأة ... فى اخضاع كل حدث تاريخى لامتحان العقل ، وكذلك فى تكوين الدولة والجماعة والاقتصاد ، والدين والتربية تكوينا جديدا على الأسس السليمة المصفاة التى لكل واحد منها .

الإيمان بتعاون جميع المصالح والمنافع وبالأخوة فى الإنسانية على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها المستمرة فى التزايد والنمو .

ومعنى ذلك كله : وجوب سيادة العقل كمصدر للمعرفة على غيره ، وغيره الذى ينازعه السيادة فى ذلك الوقت هو الدين أى المسيحية الكاثوليكية أولا ، وقد تكون معها البروتستانتية كمذهب عرف للإصلاح الدينى هناك ، فللعقل فى نظر أصحاب عصر التنوير الحق فى الإشراف على كل اتجاهات الحياة ، وما فيها من سياسة وقانون ودين ، و « الإنسانية » هى هدف الحياة للجميع وليس الله أو المجتمع الخاص أو الدولة الخاصة . وكما يسمى هذا العصر بعصر التنوير يسمى أيضاً بالعصر الإنسانى وكذا بعصر الـ Deism أى عصر الإيمان الفلسفى بإله ليس له وحى وليس بخالق للعالم ، إذ كل مسميات هذه الاسماء تعتبر من خواصه ، فالتنوير لايقصد به إلا إبعاد الدين عن مجال التوجيه وإحلال العقل محله فيه ، والإنسانية التى يبشر بها هذا العصر ليست إلا عوضا عن القربى من الله كهدف للإنسان فى سلوكه فى الحياة ، والإله الذى ليس له وحى ولا خلق يتفق مع تحكيم العقل وحده وطلب سيادته

على أحداث الحياة واتجاهاتها)(١).

وكانت فى عصر التنوير إذن خصومة فكرية بين الدين والعقل ، واتجه التفكير فيه إلى إخضاع الدين للعقل ، ولذلك عد زمن هذا العصر فترة سيادة العقل ، كما عد العصر السابق عليه فترة سيادة الدين. ولكن مع ذلك كان للدين فى هذه الفترة أيضاً أنصار من أرباب الفكر كما كان للعقل وقت سيادة الدين فى العصر السابق أنصار من رجال الدين وهم « المصلحون » رجال الفلسفة كذلك .

« القرن التاسع عشر وسيادة الحس »

قلنا فيما سبق إن العصر الوسيط كان عصر إيمان ويقين وكانت السيادة فيه للدين كمصدر للمعرفة ثم نجم الشك منذ القرن الرابع عشر واستفحل أمره فى عصر النهضة وجاء القرن السابع عشر كرد فعل قوى يتمثل فى مذاهب فلسفية كبرى كلها مثبتة ومؤكدة وعلى أى حال فقد ظل الاعتبار للدين كمصدر أخير للمعرفة .

حتى جاء القرن الثامن عشر : فعاد النقد والشك بشدة وانتشرا بسرعة وأنزل الدين عن عرش السيادة كمصدر أخير للمعرفة ، واحتل العقل مركز السيادة وأخذ لنفسه الصلاحية التى كانت للكنيسة من قبل ـ وهى توجيه النوع الإنسانى أفراداً ومجتمعات ـ وليس هذا فحسب بل أعطى لنفسه الحق فى نقد الدين فى أخص خصائصه ، ورفض كل مالا يتفق مع أحكامه ورفض سلطة الدين فى توجيه النوع الانسانى بالنسبة لسلوك أفراده وتنظيم جماعته.

ومع هذا فلم يفلح العقل فى تقليص نفوذ الكنيسة تماماً وكان « كانط » قد حاول أن يكبح جماح النقد والشك باسم العلم والأخلاق ، وألح فى

---

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٢٩٦ ، ٢٩٧

بيان أن الفكر فاعل أصيل مركب لموضوعاته واعتقد بلزوم مادة المعرفة تأتى من الخارج فحد من سلطان الفكر .

وجاء القرن التاسع عشر يتسم بسمة التركيب والبناء على اختلاف فى الدواعى والمذاهب .

واتسمت الفلسفة فى النصف الأول بسمتين أساسيتين الأولى: هى الفلسفة الألمانية وتصدر عن « كانط » وتتفرع فروعا كثيرة فقام جيل من الفلاسفة اعتنقوا مبدأ فاعلية الفكر إطلاقاً فاشتركوا فى التصورية المطلقة وفى وحدة الوجود ، كل منهم يضع مبدأ واحدا مطلقا ويستنبط منه مبادىء فرعية ويفسر بها جميع العالم والحياة وما تبدو فيه الحياة من تاريخ وعلم ودين وفن

والسمة الثانية : هى الواقعية الفرنسية التى تعتبر التجربة والملاحظة هى المصدر الوحيد للمعرفة .

وأما الفلسفة الإنجليزية فقد تنازعها التياران الألمانى والفرنسى ولكن الواقعية الفرنسية هى التى تغلبت على التفكير .

وما أشرف النصف الأول من القرن التاسع عشر على نهايته حتى كانت الفلسفة الغربية واقعية حسية ، وساد الحس كمصدر وحيد للمعرفة ، وأخذ السلطة من الدين والعقل على السواء .

وسنتحدث فى الفصول التالية عن « هيجل » كمثل للفلسفة الألمانية لأهميته الخاصة المتمثلة فى تأثيره الضخم على الفلسفات المعاصرة المختلفة كما سيأتى ، ونتحدث عن « كونت » كمؤسس للفلسفة الواقعية المادية على اعتبار أن هذه الفلسفة هى التى لعبت الدور الأساسى فى تدعيم النظرة الحسية للمعرفة الإنسانية .

ثم بعد ذلك : نتحدث عن الفلسفات الحسية المادية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وما بعده ممثلة فى نظرية التطور والماركسية والبراجماتية والوضعية المنطقية .

الفصل الثانى

هيجل والديالكتيك « الجدل »



www.
al-maktabeh
.com
مكتبة
المهتدين

يعتبر « هيجل » أحد شوامخ القرن التاسع عشر ، فقد كان ممثلا هاماً لتيار الفلسفة الألمانية. وقد أثر تأثيراً واضحاً فى الفلسفة المعاصرة وبلغ من خطر تأثيره فى تاريخ الفلسفة حدا (جعله مصدرا لمعظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، إما بالتأييد أو بالتنفيذ ، ذلك أنك لاتكاد تجد من فلسفات القرن العشرين فلسفة لاتبدأ من « هيجل » ، مناصرة له فى أقل الأحيان ، معارضة له فى أكثرها . فلم يقتصر تأثيره على « الماركسية » و «الوجودية » و « البراجماتية » — وهى اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر المعاصر — بل شمل كذلك الحركات الفلسفية الأخرى التى هى من شأن محترفى الفلسفة، ولا تجاوزهم إلى حيث سواد المثقفين ثقافة عامة وأعنى بها «الوضعية المنطقية» و « الواقعية » و « الفلسفة التحليلية » ، فأئمة هذه الاتجاهات كلها من أمثال« كيركجارد » و« كارل ماركس» و«جون ديوى» و« برتراند راسل» و « جورج مور » كانوا جميعاً فى مرحلة من مراحل حياتهم أتباعاً لـ«هيجل»)[1]

عندما يتحدث « هيجل » عن المنطق ويتناول المطلق : ينطلق من نقده « لفختة » و « شلنج » فقد قال « فختة » فى حديثه عن نظرية المعرفة : إن مهمتها بيان كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر ، إذ لا يمكن أن يوجد فى الأنا إلا ما كان أثرا لفاعليته ولم يرض «شلنج» عن طبيعة هذا الأنا الذى قال به « فختة » ذلك الأنا الخالص اللاشعورى الذى يصنع اللاأنا فيرى أن ليس اللاشعور أنا أو ذاتا ولا لاأنا أو موضوعا ، إذ ليست توجد الذات بدون موضوع يعينها ويظهرها لذاتها وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره . ويضع مثالا صرفا وراء الأنا واللا أنا ، ووراء كل تقابل ويكون ملتقى الأضداد جميعاً ومنبع كل وجود . و « هيجل » لا يرضى عن رأى « فختة » ولا عن رأى « شلنج » فينتقد « فختة » لقوله بأن المطلق هو الأنا

---

(١) نحو فلسفة علمية . دكتور زكى نجيب محمود ص ٣٤٣ ط ١ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ .

ويحدث اللا أنا لكى يتغلب عليه عن طريق الفعل الحر لأن ذلك يجعل المطلق أحد طرفى التضاد فلا يكون مطلقا .

وينتقد « شلنج » فى وضعه مثالا صرفا وراء الأنا واللا أنا . ليكون ملتقى المتضادات جميعاً وأصل كل وجود . لأن المطلق بهذا الوصف يصبح أصلا مجردا لايكشف لنا عن سبب صدور العالم وكيفية صدوره[1] .

وهكذا : إنطلق « هيجل » من نقده « لفخته » و « شلنج » بسبب رأيهما فى المطلق فما المطلق عنده ؟ .

يرى أن المطلق هو الوجود الواقعى بما فيه من روح لامتناه أو مثال أو عقل كلى أو مبدأ خالق منظم وأن الطبيعة والفكر حالان له يظهر الفكر فى وقت ما من أوقات تطور الطبيعة لا أنهما وجهان له متوازيان ، والوجود متطور ، ومهمة الفكر هى الكشف عن الوجود فى مبدئه وتسلسل مظاهره ولإتمام هذه المهمة يجب إتباع منهج منطقى يبين هذا التسلسل يجرى فيه العقل على سليقته فى فهم الوجود ابتداءاً من أول وأبسط المعانى وهو معنى الوجود ، هذا المنهج وهو المنطق أو الجدل أو الديالكتيك* من شأنه أن

---

(١) انظر النظم الاشتراكية مع مقارنة للإشتراكية العربية د. محمد أبو ريان ص٢٣٧ ، ٢٣٨ ط٢ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٧ ، الفكر الإسلامى الحديث ص ٣٠٠ د . محمد البهى ، تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص٢٦٦ ، ٢٧١ ٢٧٥ والمسفة كانط ص ٩٧ — ٩٩ .

(*) الديالكتيك : « كلمة معناها : المحاورة أو المناقشة لأن فيها ما يكون فى الحوار من أخذ ورد ، وقد لا يتحتم أن يشترك فى المحاورة أكثر من شخص واحد ، إذ الشخص الواحد يستطيع أن يلقى على نفسه السؤال ثم يجيب لنفسه عنه وبهذا تتم فيه وحدة عملية التفكير بجانبيها » (نحو فلسفة علمية ص ١٤٥) والديالكتيك أطلقت على كثير من المحاولات المنهجية منذ عهد سقراط إلى اليوم وترجع إلى لفظه فى النقاش الفلسفى . انظر خرافة الميتافيزيقا د. زكى نجيب محمود ص ٣٣ .

يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة بحيث يبدو الفكر وجوديا ويبدو الوجود الواقعي منطقيا بمعنى أن يكون ضروريا معقولا بالضرورة .

ولا يعنى الجدل بحال صدورا حقيقيا يخرج به الأكثر من الأقل والمشخص من المجرد ، وتوازيا محكما بين مراحله ودرجات الوجود ، لكنه تركيب عقلى تستمد معانيه ومبادئه من الوجود ، ويؤدى آخر الأمر إلى ظواهر الوجود ، وبهذا يختلف « هيجل » عن « فختة » الذي يجعل الأنا صانعا حقيقياً للوجود ، ومنهج « هيجل » المنطقي يبدأ من أصل واحد وهي القضية تنقلب هذه القضية إلى نقيضها ثم يأتلف الأصل والنقيض ويسمى بالجامع بين القضية ونقيضها ، ويتكرر هذا التطور الثلاثى ويطرد فى مظاهر الوجود المختلفة[1] .

ولننتقل الآن لنرى كيف طبق « هيجل » منهجه أو منطقة على الوجود لفهمه ويبين طريقة تطوره ، فيرى أن الوجود هو مجرد الإيجاب وبعبارة أخرى ما به كل موجود هو موجود ، وهو بهذا ليس شيئاً فى نفسه على اعتبار أنه فى الموجودات المتباينة المتنافرة على السواء وهو قابل لأن يكون كل شيء ، والوجود هو المعنى الأول وهو أكثر المعانى تجريدا وخواء وأوسعها ماصدقا وأشدها واقعية ، وجميع معانينا ماهى إلا الوجود باديا فى صور مختلفة .

وتعقل الوجود عبارة عن تعقل اللاوجود فى نفس الوقت وهذا هو التناقض بعينه ، والموجود حقا هو المركب من هذين النقيضين الممثلين فى الوجود واللاوجود ، لأن الوجود بهذه المثابة ليس كامل الوجود ومن هنا يمكن فهم الصيرورة التى هى صميم الوجود فى نظر « هيجل » وهى فى نظره أيضاً سر التطور .

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ٢٧٥ وانظر النظم الإشتراكية د محمد على أبو ريان ص ٢٣٨ .

وتفسير ذلك أن الوجود من حيث هو وجود ثابت عقيم ، واللاوجود عقيم كذلك واجتماعها يولد الصيرورة ، وهى التى تحل التناقض الأول بين الوجود واللاوجود ، وهكذا يجعل « هيجل » التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود مخالفا بذلك العقليين القائلين بمبدأ عدم التناقض ، ويتصور أن القول بمبدأ عدم التناقض المستند إلى اعتبار الأشياء ماهيات ثابتة على مثال تعريفاتها فى عقولنا يؤدى حتما إلى ظهور المتناقضات كما رأيناها عند « كانط » وتسبب هذه المتناقضات الشك فى المذاهب المختلفة التى تؤمن بهذا المبدأ ، ويتصور أن القول باعتبار التناقض ماهية تتجلى فيها متناقضات العقل واعتبار الوجود صائرا ناميا يجعل الوجود معقولا وفلسفته بهذه المثابة حسية واقعية تحاول أن ترفع المحسوس إلى مقام المطلق والواقع إلى مقام الحق .

وبعد أن ينتهى من بيان مقولة الوجود ومن جعل التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود ليعارض به العقليين فى قولهم بمبدأ عدم التناقض ، يطبق منهجه لإستخراج بقية المقولات ، فيبين مقولة الكيف ومقولة الإضافة ومقولة الجوهر والعرض ، ويستبعد فكرة إله مفارق للعالم وفكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكونة للأنا وفكرة مادة مستقلة عن الكم وسائر الأعراض ومقولة العلة والمعلول .

ونظرة على هذا الجزء من فلسفة « هيجل » ذلك الذى يستخدمه فى استنباط المعانى الأولية بالنفى والإثبات والجمع بينهما نرى أن المعانى الأولية مشهورة من زمن طويل ، وقد حدثت محاولات كثيرة لاستنباطها وتعرف فى فلسفة « أرسطو » بالوجود ولواحقه كما تعرف بالمقولات ، ولقد تناولها شراح « أرسطو » ومن حذا حذوهم بالشرح والتفصيل ، هذا عن المعانى الأولية ، يبقى منهج الاستنباط الذى استخدمه « هيجل » ونظرة فيه تجده مبنيا على مبدأ يتضمنه قوله .

(ليس الوجود شيئا لأنه قابل لأن يكون كل شىء) ومعناه أن الشىء

القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هذه الأشياء ومجمعها فهو تاف لنفسه متناقض فى ذاته .

وهو بهذا يجعل التناقض هو قانون العقل وليس — عدم التناقض — وهو مبدأ خاطىء لأن الواقع يدلنا على أن هذا الشىء له مفهوم فى عقولنا لايتضمن الأشياء التى قد تعينه ، وعندئذ يظهر أنه لاتناقض فى العقل الذى يتصوره بالإضافة إلى التعينات الممكنة ، ولكن العكس هو الصحيح فيعلم العقل أن هذه التعينات لاتجتمع فيه من جهة واحدة فيدرك مبـــدأ عدم التناقض .

إذن فمبدؤه القائل « ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شىء» مبدأ خاطىء ويجب تصحيحه هكذا :

« إن الوجود قابل لأن يكون كل شىء لامقابل كل على حدة، فالوجود شىء فى كل موجود وبحسب هذا الوجود » ، ومن هنا نفهم أنه من غير الصحيح أن نعقل الوجود وجودا ولا وجودا فى وقت واحد ، والصحيح أن نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات فالبس وجودا من وجه هو وجود من وجه آخر ، ويقال هذا أيضاً على تطبيق منهجه على بقية المقولات .

وتصحيح مبدأ « هيجل » بالطريقة التى أوضحنا تجعلنا نفهم الصيرورة بطريقة تلائم مبدأ عدم التناقض ، فهى ليست اجتماع الأضداد أو النقائض بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لايجتمع ضدان وهذا مبدأ عدم التناقض بعينه ، وهكذا يسلم لنا مبدأ عدم التناقض ويثبت أن المنهج الذى إصطنعه « هيجل » عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد ، على أساس أن اللامعين لايقتضى بذاته تعينا دون آخر لأنه لو اقتضى بذاته تعينا دون آخر ترتب على ذلك أن يترجح أحد الممكنات بلا مرجح وهو باطل .

وخلاصة القول أن المبدأ الذى إعتنقته الفلسفة الألمانية ، وبصفة خاصة « هيجل » وتابعه عليه الماركسيون وهو مبدأ التناقض فى الأشياء وفى العقل

مبدأ ساقط وأن مبدأ عدم التناقض فى الوجود وفى العقل مبدأ صحيح فنظرية الجدل ساقطة من أساسها ، وعليه فما يترتب على مبدأ التناقض باطل ببطلان هذا المبدأ .

هكذا استبان لنا عجز منهج « هيجل » الجدلى عن تفسير الوجود واستنباط المعانى الأولية . والآن نحاول أن نلقى ضوءاً على تطبيق هذا المنهج على مظاهر الوجود المختلفة .

يرى « هيجل » أن الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة وهى مظهره الخارجى الذى يعارضه وينافيه . والطبيعة تتطور طبقاً للمنهج الثلاثى .
هكذا يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة ويميل بالضرورة إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه ، ويتطور ثلاثيا أيضا فنجد الروح فى ذاته وهو الفرد مقر الظواهر الشعورية التى يدرسها علم النفس ثم نجد الروح لذاته وهو المجتمع .

والدولة مرحلة من مراحل تطور الروح لذاته وغرضها الأساسى تحقيق الروح المطلق والتضحية بالمصالح الخاصة فى سبيله والدولة غاية ، والأسرة والمجتمع المدنى وسيلتان إليها تستوعبهما فى وحدة عليا هى الروح المطلق محققا بتمامه ووجودها دليل « سير الله على الأرض » ويجب احترامها كما يحترم إله أرضى .

ونظامها لازم من طبيعتها التاريخية ولا يفرض عليها من خارج نظام منقطع الصلة بها ولو كان صادرا من العقل . والنظام الطبيعى للدولة هو الملكية ، وسلطة الزعيم مطلقة ، وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنبه الانحراف والأنانية والطغيان .

والتاريخ يظهرنا على أنه يوجد فى كل عصر من عصوره دولة مهيأة لأن تتزعم سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم فى الحضارة ، هذه الدولة واجبها الفتح ، وانتصارها يبرر حروبها .

والدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة ، بدليل غلبتها نفسها التى يجب أن تعتبر حكم الله .

وجدل التاريخ يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى ، الأولى إستبداد الدول الأسيوية الضخمة ، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية والثالثة التى تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هى الحضارة المسيحية التى تعد الجرمانية خـــير ممثل لها و واسطتها سيتحقق الإنتصار النهائى فى التـاريخ .

ثم نجد الروح فى ذاته ولذاته وهو الاتحـاد الأعلى للروح الذاتى والموضوعى أو جملة الحياة الروحية للوجود متجلية فى الفن والدين والفلسفة.

فما هية الروح هى الحرية ويتطلب ذلك أن يصعد الروح إلى أعلى من الدولة ويعمل على تحقيق ما يجده فى نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة فيولد الفن والدين ويصير الروح المطلق بالفعل أو يتحقق على هذا النحو فى نفس الإنسان .

وإذا كان الفن إنزال الفـكرة فى المادة وتشكيلها على مثالها فإن مطاوعة المادة متفاوتة وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة وتتدرج فى المادية إلى الروحية .

وللفن على العموم ولـكل فن على الخصوص تاريخ فى ثلاثة عصور ، فالفن الشرقى رمزى يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ولا يقوى على إخضاع المادة فيزدرى الصورة الخارجية ولا يهتم بتجويدها .

والفن اليونانى لا يلجأ للرمزية بل يعبر تعبيراً مباشراً وينزل فـكرته كلها فى الصورة ومن هنا يأتى النقص ، لحلول الفـكرة فى المادة يفنيها فيها ويضحى بها فى سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس .

والمسيحية تتلافى هذا النقص لترفع الفن من العالم المنظور إلى العالم المعقول ، وهو موطنه الحق وتستبدل بالجمال الحسى الجمال المعنوى .

فتمبد العذراء مثال القداسة والطهارة ولـكن الصورة المادية لا تطابق المثل الأعلى بحال ، وبهذا لا يرضى الفنان المسيحى عن أعماله الفنية مهما كانت درجة إتقانها فيحس بعجزه عن تصوير مثله الأعلى في صورة مادية ويعود إلى ازدراء الصورة ويغلو فى الروحانية .

وهذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى فى المادة هو أصل الدين وموضوع الدين هو المثل الأعلى أو اللامتناهى مدركا فى الباطن .

وموضوع الفن التعبير عن هذا المثل الأعلى فى الظاهر وعلى هذا فالفن مرحلة دينية أولى والدين نابع من الفن وأداة الوصل بين الفن والدين هى الوثنية ، ولها مراحل ثلاث وهى السحر والبوذية والزراديشتية وهـذه الأديان الشرقية على العموم تعتبر الله موجوداً كلياً غير ذى شخصية فتعارضها أديان « الشخصية الروحية » وتمر فى ثلاث مراحل أيضاً وهى الموسوية واليونانية والرومانية التى تمثل المركب من إثبات الموسوية المشخص ونفى اليونانية اللاشخصى وهاتان الصورتان المتعارضتان الشخصية واللاشخصية تؤلف بينهما المسيحية القائمة على أساس أن المسيح إله وإنسان معاً فهى مختصر الأديان وتصفيها وتـكملها وهى الدين المطلق ، ومع هذا فالمسيحية ليست القمة التى ينتهى إليها تطور الروح بل هناك الفلسفة التى تؤلف بين الفن والدين ، والثلاثة تنطق بأن كل شىء صادر عن روح لا متناه . بيد أن الفن والدين ناشئان عن العاطفة والمخيلة ، والفلسفة تحقق ما يرمزان إليه فهى انتصار العقل الخالص الذى يفهم الوجود فيتحرر منه .

والفلسفة لا تريد محو المعانى الدينية بل تريد أن تحولها إلى معان عقلية لأن فى الفلسفة فقط تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها .

والمذاهب الفلسفية التى يسجلها التاريخ هى حلقات فى سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائى وهى درجات متفاوتة لفلسفة واحدة ، والفلسفة الهيجلية

آخر وأكمل صور الفلسفة لأنهاتصور كيف انتهى الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته ويجمع فى تركيب أعلى وأخير الأضداد التى صادفها فى تطوره مذ كان وجودا ولا وجودا فى آن واحد(١) .

ونظرة فى فلسفة « هيجل » نجدها فلسفة شاملة قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد ونجد آثارها عميقة فى الفلسفة والفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ .

وبالرغم من هذا لو نظرنا فى المنهج لوجدناه صناعيا ولو وجدنا الإفتعال ظاهرا فى ثلاثياته .

فالانتقال من المنطق إلى الطبيعة لاتوجبه ضرورة جدلية بـــل يمحو « هيجل » المعنى المجرد الذى بنى عليه المنطق ويعود صراحة إلى التجربةالتى استمد منها المعانى المجردة .

وانتقاله من الفلسفة الطبيعة إلى الفلسفة الروحية يمحو الصورةالخارجية التى اتخذها الروح فى الطبيعة ، فيحل الشعور محل المادة ، والاستنباط بهذا الشكل غير حقيقى ومن هنا نتبين إخفاق « هيجل » فى بيان إمـكان معرفة الوجود معرفة أولية .

وإخفاقه يرجع إلى نقطة أساسيةوهى أنه رفع الطبيعة إلى مقام الصورة الضرورية فى الوقت الذى يحتم فيه العقل القول بأنها ممـكنة ولايستطيع منهج مهما كان أن يقلب الممكن ضروريا .

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٢٧٤ — ٢٨٧ ، والنظم الاشتراكية ص ٢٣٢ — ٢٤١ ، والزمان الوجودى — د . عبد الرحمن بدوى ص ٢٣ — ٢٤ ط ٢ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ ، والبحث عن اليقين — جون إديوى ص ٨٢ .

الفصل الثالث

الوضعية أو الواقعية

الظروف المحيطة بنشأة الواقعية .

المذهب الواقعى .

المعرفة الإنسانية وقانون الأحوال الثلاثة فى فلسفة كونت .

علم الإجتماع .

الأخلاق الواقعية عند كونت .

الدين الواقعى عند كونت

قيمة مذهب كونت الواقعى .

الظروف المحيطة بنشأة الواقعية :

ظهرت الواقعية أو الوضعية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى فرنسا فى ظروف خاصة ، تتمثل هذه الظروف فى أن الفرنسيين أفاقوا بعد أن رأوا ما أحدثته الثورة من خراب مادى واضطراب معنوى وقلق اجتماعى وأيقنوا أن أهم أسباب ما هم فيه إنما يرجع إلى الإضطراب المعنوى ، أو فساد العقيدة فى القيم العليا . فعمل كل منهم بطريقته الخاصة على إعادة الإيمان بهذه القيم .

وتفرقت بهم السبل فظهرت ثلاثة اتجاهـات رئيسية تستعيد أصالة الفـكر الفرنسى بعد أن كان صدى للفـكر المادى الإنجليزى فى القرن الثامن عشر .

وهذه الاتجاهات الثلاثة هى :

(ا) اتجاه نفس روحى يعارض المادية يتبع أصحابه طريقة « كوندياك » ولـكنهم يعارضون نتائجـــه وكان من بينهم ثلاثة هم « كابانيس » و « دستودى ترامى » و « مين دى بيران » .

(وثانيهم هو الذى اقترح لفظ « Ideologue » أو « معنوية » للدلالة على فلسفتهم التى تطرح جانبا النظر الميتافيزيقى وتقصرهـا على دراسة « المعانى » بالمعنى العام أى الظواهر النفسية — لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها ، محاولة بنوع خاص استـكشاف أصلها فدعوا « Ideologues » أى أصحاب المعانى ولـكن هذا الإسم انصرف أيضاً إلى معنى ينطوى على السخرية والتحقير ، فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفـكير الخيالى أو « الميتافيزيقا المظلمة »)[1] .

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ٢٩٩ .

(ب) اتجاه سلفي يعارض الاتجاه الفردي وينكر عليه أن يكون للفرد كيان قائم برأسه، والاجتماع ناشىء عن تعاقد الأفراد وينكر أن يصل العقل الفردي إلى الحق بقواه الذاتية ويرجع العلم الإنساني إلى الوحي الإلهي ويعارض «جوزيف دي مستر» تطبيق المناهج العلمية على الأمور الإجتماعية والدينية كما يعارض الفردية الناتجة عن البروتستانتية ويدعو إلى الإعتماد على عصمة (البابا) كي يتخلص المجتمع الإنساني من الشر الذي تسببت فيه الفردية. ويرى «فليسيتي دي لامني» أن الكنيسة مكلفة من قبل الله بالمحافظة على الوحي. وتعاليمها قويمة سامية وتستند إلى نبوءات تحققت ومعجزات لاسبيل إلى الشك فيها فهي «ليست مذهبا معروضا على البشر ولكنها شريعة يجب أن تخضع لها القلوب» على حد قوله[1].

(ج) اتجاه واقعي صدر عن نفس الدواعي التي صدر عنها الإتجاه السلفي القاضي بأن المجتمع يتدهور ويجب إعادة تنظيمه ولكنهما يختلفان بعد ذلك.

فالاتجاه السلفي يرى أن تنظيم المجتمع لايتم إلا بسلطة روحية توحد بين العقول. بينما يرى الاتجاه الواقعي أن تنظيم المجتمع لايتأتى عن طريق الكنيسة بل العلم هو الذي يضع حدا لفوضى الأفكار ويوفر أسباب التنظيم والتعمير، وينتهي إلى دين جديد[2].

هذا الاتجاه الواقعي هو الذي سنتناوله في الصفحات التالية بعد أن ننتهي من الظروف التي أحاطت بظهوره.

تبقى نقطة أخرى لابد من تناولها بالنسبة للظروف التي أحاطت بنشأة للمذهب الواقعي وهي الصراع بين الكنيسة والعلم. فقد قلنا فيما سبق: ان الدين المسيحي كما كان مقررا في الكنيسة الكاثوليكية اعتنق بعض النظريات

(١) انظر المصدر السابق ص ٣٠٩—٣١٣.

(٢) أنظر المصدر السابق. ص ٣٢٤.

التى أراد لها أن تظل للمعرفة محصورة فيها لا تخرج عنها وضاق العلماء بذلك فقامت حرب بينهم وبين الكنيسة لا هوادة فيها ، ونكلت الكنيسة بكثير من العلماء ولكن الموجة العلمية قد سيطرت على العقول وأراد بعض المفكرين أن يبعدوا سلطان الكنيسة عن العلم فقرروا :

أن لكل من الدين والعلم موضوعه الخاص به ، ولكن هذا الحل لم يكتب له أن يؤدى ثمرته فهوجمت الكنيسة مهاجمة عنيفة من جانب المذهب العقلى ، وأراد أربابه أن يبعدوا نفوذها عن توجيه الإنسان ولكنهم لم يفلحوا فى إقناع الكنيسة أو التغلب عليها ونقول هنا : إن المذهب الواقعى قام بأداء هذه المهمة وهاجم الدين والميتافيزيقا على السواء تحت عنوان الميتافيزيقا والمثالية العقلية — متسترا وراء ذلك .

تلك هى الظروف التى أحاطت بنشأة الواقعية أو الوضعية وتتمثل فى محاولة إستعادة الثقة بقيم ومعان عليا تتوحد حولها الأفكار حتى يمكن تنظيم المجتمع الذى حطمته مادية القرن الثامن عشر ، والثورة الفرنسية . وإلى جانب هذا كانت العداوة بين الكنيسة والعلم على أشدها فساهمت الواقعية بنصيب وافر فى تحطيم الدين وما يرتبط به من ميتافيزيقا[1] .

المذهب الواقعى

بعد أن تحدثنا عن الظروف التى نشأت الواقعية فى ظلها نتحدث عن المذهب الواقعى نفسه فنقول :

إرتبط المذهب الواقعى باسم « كونت » ولكن فكر « كونت » تكون إلى جانب « سان سيمون » وتأثر بـ « شارل فورييه » و « سان سيمون »

(١) أنظر الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى . د محمد البهى . ص ٣١٤ .

هو أول من قال (فلسفة واقعية وسياسة واقعية)[١] .

فقد كان يرى مثل تلميذه « اوجست كونت » (أن الإنسانية كائن اجتماعى يخضع لقانون فسيولوجى مضمونه : التقدم التدريجى فى اتجاه العهد الذهبى الذى يقع فى المستقبل ، فالإنسان فى نظره من الممكن أن يتجه إلى الكمال .... وقد الح « سان سيمون » على أن العلم الوضعى الذى أعاره العرب إلى الغرب هو الذى يمكن أن يحل المشكلة . وهذ العلم هو الأصل البعيد للثورة الصناعية الحديثة ، وكذلك يجب فى نظره أن تصبح الأخلاق والسياسة علمين وضعيين إذ ليس من الممكن فى نظره أن يكون هناك نوعان من الظواهر فى الطبيعة . وينتهى « سان سيمون » إلى القول بأن العلم يبين لنا أن المجتمع خاضع لقانون تقدم مستمر وأن هذا التقدم يظهر بوضوح فى حركة التصنيع ، وأنه إذا كانت الثورة الفرنسية قد تأخرت فى منتصف الطريق فذلك لأنها كانت من عمل رجال التشريع والفلسفة وقد كان من الضرورى أن يتولى الإشراف على المجتمع طائفة من رجال الصناعة وطائفة من العلماء)[٢] .

(وإننا لنجد كثيرا من ملامح مذهب « كونت » وقد تشكلت من قبل فى مذهب « سان سيمون » فلديه نفس التصور لوحدة العلم ، ونفس فكرة التقدم المستوحاة من « الدكتور بوردان » ونفس الإزدراء للميتافيزيقيين «جال القانون ونفس الثقة برجال الصناعة ونفس التصور للأطوار العضوية ونفس الرغبة فى الرجوع إلى العصر الوسيط)[٣] .

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ٣١٥ .

(٢) النظم الإشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية . د. محمد أبو ريان ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٣) الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . تأليف جان قال . ترجمة فؤاد كامل ص ٩٤ .

وسنعرض للمذهب من خلال « كونت » لأنه زعيم المدرسة الواقعية ولأنه أخرج عملا متكاملا يشرح فيه أصول المذهب ويطبقه على العلوم المختلفة.

المعرفة الإنسانية وقانون الأحوال الثلاث فى فلسفة « كونت »:

يرى المذهب الواقعى أن الفكر الإنسانى لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث فى العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات.

يتبين من هذا أن المعرفة التى تتسم باليقين لا يمكن أن تأتى إلى الإنسان إلا عن طريق العلوم التجريبية . فالتجربة والملاحظة من حيث إنهما منهج العلوم الواقعية هما اللتان تمكنان الإنسان من أن يحصل معارف يقينية . وعلى هذا الأساس نقول :

إن التجربة والملاحظة هما منهج البحث فى الظواهر الطبيعية فالمعرفة اليقينية لا تتأتى للإنسان إلا إذا كانت منحصرة فى هذا النطاق وماعدا هذا — وهو الأشياء الخارجة عن الظواهر الطبيعية والعلاقات بينها — لا يمكن أن نصل فيه إلى معرفة يقينية مادام منهجاً حسيا بحتا . ومن هذه الأشياء الخارجة عن الطبيعة الواقعية العلل والغايات وما يطلق عليه الأشياء بالذات — ويبين هذا « اوجست كونت » فى قانون الأحوال الثلاثة .

ونلخصه فيما يلى :

يقرر « أوجست كونت » أن العقل الإنسانى مر بحالات ثلاث : حالة لاهوتية ، حالة ميتافيزيقية ، حالة واقعية . وأن هذه الحالات تختلف فى الموضوع وفى المنهج وفى التفسير ، وأن لكل حالة نتائج نظرية ونتائج عملية.

فأما الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية فموضوعها واحد: وهو حقائق الأشياء أو صميمها وكذلك أصلها ومصيرها هذا عن الموضوع . وقد تطورت

كلتاهما فى مراحل ثلاث فمرت الحالة اللاهوتية بمراحل هى :

ا — الفيتشية : وهى إضافة حياة روحية للكائنات الطبيعية على غرار الإنسانية .

ب — تعدد الآلهة : يسلب فيها الإنسان الحياة التى أسبغها من قبل على الأشياء ويضيف أفعالها إلى موجودات علوية غير مرئية . وكانت هذه الموجودات فى نظره تؤلف عالما علويا .

(حـ) التوحيد : حيث جمع الإنسان الآلهة المتعددة فى إله واحد مفارق، وفى هذه المرحلة تتسع الهوة بين الأشياء وبين العلل التى تفسر بها تلك الأشياء.

ومرت الميتافيزيقا بمراحل ثلاث أيضا تقابل المراحل التى مرت بها الحالة اللاهوتية :

(ا) فيقابل الفيتشية إعتقاد الميتافيزيقا أن هناك عللا ذاتية فى باطن الأشياء كما أن الفيتشية تعتقد بحياة فى الكائنات الطبيعية .

(ب) وفى حالة تعدد الآلهة يقابله فى الميتافيزيقا تقسيم الظواهر إلى طوائف وتخصيص كل طائفة بقوة . فهناك القوة الكيمائية والقوة الحيوية .

(حـ) وحالة التوحيد فى اللاهوتية يقابلها فى الميتافيزيقا القول بقوة واحدة وإرجاع كل القوى إليها وهى قوة الطبيعة . وتبلغ أوجها فى القول بوحدة الوجود . فالميتافيزيقا والألوهية تبحثان فى المطلق . مثل حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها . هذا من ناحية الموضوع، وأما من ناحية المنهج : فالميتافيزيقا واللاهوتية تختلفان فى أن اللاهوتية منهجها الخيال والميتافيزيقا منهجها الإستدلال .

وأما من ناحية التفسير : فاللاهوتية قد بلغت أوجها فى الكثلكة التى تؤلف التفسيرات الفائقة للطبيعة فى فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته فى حين أن الميتافيزيقا تتجه اتجاها آخر فى التفسير فتضع معانى أو قوى

حـكان الإرادات المتقلبة وهذا التفسير يضعف من سلطان القوى المفارقة .

وإذا ما انتقلنا من الوجهة النظرية إلى الوجهة العملية نجد أن اللاهوتية تختلف عن الميتافيزيقا . فاللاهوتية من الناحية العملية تتخذ من المعانى اللاهوتية أساساً متيناً مشتركا للحياة الخلقية والإجتماعية ، وكانت هذه المرحلة مرحلة السلطة سلطة الـكهنة وسلطة الملوك .

وأما الناحية العملية فى الميتافيزيقا فتترتب على التفسير أيضاً . فإذا كانت الميتافيزيقا تضع معانى أو قوى متعددة مـكان الإرادات المتقلبة فإن ذلك يضعف من سلطات القوى المفارقة وعلى هذا الأساس يبدو الإنحلال فى انتشار الشك والأنانية فيفصم الفرد الرباط الذى يربطه بالمجتمع ، ويثقف العقل على حساب العاطفة ، ويتصور الإجتماع ناشئا عن تعاقد الأفراد ، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب ويحكمها القانونيون .

وهـكذا نرى: أن الحالة الميتافيزيقية وإن كانت متفقة مع اللاهوتية فى الموضوع اتفاقاً كبيراً فـكلتاهما تبحث فى أصول الأشياء وحقائقها ومصيرها . إلا أنهما فى المنهج وعند التفسير تختلفان وكذلك عند النتائج العملية التى تترتب على التفسير . والميتافزيقا مرحلة متوسطة بين اللاهوتية والواقعية .

وخلاصة القول أن الميتافيزيقا واللاهوت يتفقان فى أن كليهما يتخذ من المطلق موضوعا وإن اختلفا فى المنهج والتفسير والنتائج العملية وكلاهما أيضاً يعتبر الملاحظة ثانوية .

والآن ننتقل إلى الحالة الثالثة وهى الواقعية . ويتمثل الفوق بينها وبين الميتافيزيقا والألوهية فى الموضوع والمنهج والتفسير والنتائج العملية .

فأما من ناحية الموضوع : فالعقل فى الواقعة يقتصر بحثه على الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب هذه القوانين من الخاص إلى العام . لأن العقل حينئذ يتبين له أنه لا يمـكن الحصول على معارف فوق الظواهر ، ويقتصر همه على الظواهر وقوانينها وترتيب تلك القوانين . وفى الوقت الذى يعتبر فيه المطلق هو موضوع الميتافيزيقا واللاهوتية .

وأما من ناحية المنهج فبينما نجد أن منهج اللاهوتية خيالى ومنهج الميتافيزقا استدلالى والملاحظة ثانوية فى كليهما. نجد أن الواقعية تعتبر الملاحظة هى المنهج الذى يؤدى إلى معارف حقيقية. وأما من ناحية التفسير فبينما تعتقد اللاهوتية والميتافيزقا أن هناك عللا للكون على اختلاف فى تحديد هذه العلـــل تستعيض الواقعية عن تلك العلل بالقوانين التى هى العلاقات بين الظواهر.

وهكذا اختلفت الحالة الواقعية عن الحالتين الأخريين فى الموضوع وفى المنهج وفى التفسير. وهذه الطريقة «طريقة الواقعيين» هى التى نجحت فى تكوين العلم. ويجب على هذا الأساس أن يحل العلم الذى نشأ على هذه الطريقة محل الفسلفة فكلما أمكن حل مشكلة عن طريق الملاحظة يجب أن تنتقل من مجال الفلسفة إلى مجال العلم والذى لا يمكن حله بتلك الطريقة يجب أن يكون بعيدا عن هذا المجال، والحلول التى ينتجها العلم يجب أن تعتبر نهائية. والمشاكل التى لايستطيع العلم حلها يجب أن يعتقد أن ليس لها حل وتاريخها ينطق بذلك. فمنذوضعت لم تخط خطوة واحدة فى طريق الحل. ونجاح العلم الواقعى بهذه الطريقة يحمل على الاعتقاد بأنه ممكن، وعلى هذا فهو المجال الحقيقى للعقل.

وإذا ما انتقلنا من الناحية النظرية إلى الناحية العملية نرى أن العلم الواقعى يمكن أن ينظم سلوك الإنسان ويحقق له السعادة، وقد أنشىء علم الاجتماع على منهج واقعى ليحقق هذه الغاية، ولكن تطرأ هنا مشكلة هى:

أن الأشياء التى تخضع للملاحظة والتجربة محدودة وعلى هذا لاتستطيع التجربة أن تصل إلى كل شىء، وبذا لانستطيع أن نبحث ما نريد بحثه. أو بتعبير آخر ستظل أكثر الظواهر خارجة عن العلم.

هذا من ناحية: ومن ناحية أخرى، فالظواهر متباينة، والقوانين التى تبين العلاقات بينها متعددة أيضاً بتعدد الظواهر، وعلى هذا يمتنع رد العلوم

بعضها إلى بعض ، ويمتنع أيضاً رد القوانين المتكثرة إلى قانون واحد وذلك يتبين إذا نظرنا إلى تعدد العلوم بل تفرع العلم الواحد إلى فروع متعددة .

وعلى هذا لا يمكن أن نرد الحالة الواقعية إلى حالة مطلقة كما ترد فى الحالة اللاهوتية إلى الله وفى حالة الميتافيزيقا إلى الطبيعة . والفلسفة الواقعية هى عبارة عن جملة القوانين المكتسبة بالتجربة وليست قوانين الوجود .

ويجيب « أوجست كونت » : بأنه إذا لم يمكن تحقيق وحدة موضوعية فإنه من الممكن تحقيق وحدة ذاتية ، والطريق إلى ذلك هو تطبيق منهج واحد فى جميع مجالات المعرفة وذلك يؤدى إلى توافق النظريات ، وعلى هذا نصل إلى علم واحد .

والمنهج الواقعى كفيل بتحقيق الوحدة فى عقل الفرد . وعلى هذا يمكن تحقيقها بين عقول الأفراد . وبهذه الطريقة يصير هناك أساس عقلى للاجتماع ، وهو الفلسفة الواقعية .

وإذا ما أردنا وحدة فى مقابلة الله والطبيعة . نستطيع أن نجدها فى معنى الإنسانية[١] .

وهكذا قصر الواقعى المعرفة اليقينية على المعرفة الآتية من الطبيعة عن طريق التجربة والملاحظة ، ولكن ما الموقف من المعرفة المتعلقة بما وراء الطبيعة إنه لا يمكن التدليل على أحقيتها كما لا يمكن التدليل على استحالة وجودها . هذا موقف « كونت » دون المذهب الواقعى .

وتلاميذه لم يوافقوه على ذلك حيث إنهم لا يرضون بهذا الاستدراك : فمذهبهم مادى والاستدراك الذى استدرك به « اوجست كونت » على المذهب الواقعى لا يخرجه من المذهب المادى فهو لا يبدو له أى أثر عملى .

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم . ص ٣١٧ : ٣٢٠ العلم والدين المعاصرة . أميل بوترو . ص ٤٠ — ٤٧ .

و « كونت » يظن أنه بهذا الإستدراك يختلف عن المذهب الحسى الذى ينكر ماوراء الطبيعة بالكلية ، ولكن استدراكه هذا لايغنيه شيئاً،فهو لايعدو أن يكون لا أدريا بسبب توقفه بصدد مشا كل ما وراء الطبيعة كما سبق أن أوضحنا و « إنجلز » على حق فى حديثه عن اللا أدريين حيث يقول:

(فكرة اللا أدرى عن الطبيعة فكرة مادية بحذافيرها ، فهو يرى أن العالم الطبيعى كله خاضع لقانون ويستبعد بالكلية تدخل فعل من الخارج ولكن يزيد على ذلك قائلا : إنه لا تتوافر لدينا الوسائل اللازمة حتى نتأكد من وجود كائن أعلى خارج نطاق الكون المعروف أو لنثبت بطلان وجوده . وقد يصـــدق هذا فى الوقت الذى تساءل فيه « نابليون » عن السبب الذى من أجله لم يذكر المفكر الكبير « لابلاس » فى كتابه « Mecanique celeste » شيئاً عن الخالق فأجاب : لم تكن بى حاجة إلى هذه النظرية)[1] .

وهكذا استأصل المذهب الواقعى فكرة المطلق وأراد أن يقضى على اللاهوت والميتافيزقا على السواء ويحل محلهما الواقعية التى لاتعترف بيقين للمعرفة إلا إذا كانت آتية عن طريق التجربة وهذا المنطق يؤدى حتما إلى أن ما وراء الطبيعة والمعرفة الآتية عنه ليس لها صفة اليقين .وعلى هذا الأساس يكون الدين الذى هو وحى من كائن وراء الطبيعة ليس له صفة اليقين ، فإذن يجب إبعاد اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية عن توجيه الإنسان وإحلال الفلسفة الواقعية محلهما فى رسم منهج للإنسان يسير عليه حتى يحصل السعادة، وأن الهدف الذى يجب أن يصل إليه الإنسان ويضحى بفرديته من أجله هو الإنسانية . وهى فى المذهب الواقعى تقوم مقام اللاهوت .

والفلسفة الواقعية هى جملة العلوم الواقعية ، وهى بصفة أساسية مرتبة

---

(١) كتاب التفسير الإشتراكى للتاريخ (مختارات من فردريك إنجلز)ص٩٦.

على الوجه التالى : الرياضيات ، وعلم الفلك ، وعلم الطبيعة ، وعلم الكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع . وهذه العلوم مكتسبة بالاستقراء ويلاحظ على هذا التصنيف أنه لايوجد فيه مكان لعلم النفس . ويحصر كونت دراسة الإنسان فى علم الحياة وعلم الاجتماع . وينكر إمكان ملاحظة النفس على أساس أن الظواهر تلاحظ بالعقل فبأى شىء يلاحظ العقل نفسه وركز « كونت » على علم الاجتماع وخصص له ثلاث مجلدات من كتابة «دروس فى الفلسفة الواقعية » ودعاه Sociologie فذاع هذا الاسم وعرفه بأنه (العلم الذى يتخذ له موضوعا ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التى بها تتكون الجماعات الإنسانية وترقى)(١) .

علم الاجتماع :

لقد قلنا إن « كونت » إنطلق من دافع هو : محاولة بناء حياة فكرية جديدة لكى يستطيع على أساسها تنظيم المجتمع وإصلاح الخراب والدمار الذى حل بالفرنسيين فى القرن الثامن عشر وقال بمذهبه الوضعى كما قلنا . ولكى يحقق إصلاح المجتمع وضع آراءه فى علم الإجتماع ، وظن أنه بفضلها يستطيع إصلاح المجتمع .وآراؤه الإجتماعية تلك كانت أساساً اعتمدت عليه مدارس إجتماعية متعددة وسنعرض لمذهب « كونت » الإجتماعى ، ثم نحاول أن نلقى ضوءا عليه ، ونرى هل أدى هذا المذهب — وما بنى عليه وما تفرع عنه من مذاهب — إلى قيام علم الإجتماع بما توقعه كونت وأنصاره من نتائج ؟ وهل ساهم هذا العلم فى إصلاح المجتمع فعلا ؟ .

(يرى « كونت » أن الناس فى عصره وقفوا فى فهمهم للظواهر الاجتماعية عند الأسلوب الدينى الميتافزيقى بينما تخطوا هذا الأسلوب فى فهمهم لظواهر

---

(١) أنظر الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ـ جان فال ص٩٦ ـ ٩٨.

الطبيعة فكانوا يفهمونها على الطريقة الوضعية ، وكان لهذا التناقض فى فهم الأشياء أثره فى فساد التفكير الذى أدى بدوره إلى فساد الأخلاق التى نتج عنها إضطراب فى سير المجتمع . ولم يكن أمامه من سبيل لإصلاح المجتمع إلا بإصلاح التفكير ، فبصلاحه يصلح ما فسد من الأخلاق و بصلاح الأخلاق يصلح المجتمع . وقد استعرض « كونت » الوسائل المختلفة التى تؤدى إلى إصلاح التفكير فوجد أن السبيل الوحيد لإصلاحه هو القضاء على الطريقة الدينية الميتافيزيقية فى التفكير وجعل الناس يفهمون جميع الظواهر طبيعية كانت أو اجتماعية على أساس المنهج الوضعى ولفهم الظواهر الاجتماعية على الطريقة الوضعية لابد من توافر شرطين :

أولهما : أن تكون هذه الظواهر خاضعة لقوانين عامة ، ولا تسير حسب الأهواء والمصادفات وقد رأى « كونت » أن هذا الشرط متوفر تماما فى الظواهر الاجتماعية لأنها جزء من ظواهر الحياة وجميع ظواهر الكون تسير وفق قوانين لا وفق الأهواء وللمصادفات .

ثانيهما : وهو معرفة الناس لهذه القوانين وذلك لن يكون إلا بقيام الباحثين بالكشف عنها وتعريف الناس بها ولن يتم ذلك إلا بدراسة الظواهر اجتماعية دراسة وضعية منظمة)[1] .

(وقد دعمت هذه الدعوة الاتجاهات العلمية فى الدراسات الاجتماعية إلا أن « كونت » نفسه لم يستطع التحرر تماماً من أساليب التفكير الفلسفى . فبدلا من أن يبتدىء بدراسة الحالات الجزئية ليصل منها إلى القوانين العامة

---

(١) أصول البحث الإجتماعى ـ الدكتور عبد الباسط محمد حسن ـ ص ٨٧ ط ٢ ـ مطبعة لجنة البيان العربى ـ سنة ١٩٦٦ وأنظر الإتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الإجتماع د . قبارى محمد إسماعيل ـ ص ٥٦ ، ٧٥ ـ ط ١ دار الطليعة العرب ـ بيروت سنة ١٩٦٩ .

كما هو الحال فى المنهج الإستقرائى ، اتجه « كونت » وجهة أخرى . فوضع النظريات العامة ثم حاول أن يفسر على ضوئها حقائق الاجتماع .

فقد أرجع « كونت » تطور الظواهر الاجتماعية إلى تطور التفكير مع أن تطور التفكير ذاته ليس إلا مظهراً من مظاهر تطور المجتمع ولا يعتبر هو نفسه سبباً لهذا التطور . ثم إن « كونت » وضع قانونا يسرى على جميع المجتمعات بلا استثناء ، مع أن الملاحظ هو وجود مجتمعات جزئية تختلف عن بعضها فى بنيانها وأنظمتها وطبيعتها . ولما كان منهج « كونت » التاريخى قائما على هذه القوانين والنظريات التى لا تعتبر أكثر من فروض فلسفية فإن ذلك يقلل من قيمة ذلك المنهج وأهميته)[١] .

وقد أثر « كونت » فى توجيه الدراسات الاجتماعية من بعده تأثيراً كبيراً ، وسار على هدى طريقته عدد كبير من المفكرين الاجتماعيين . فكانوا يبدأون بوضع القوانين والنظريات العامة ثم يحاولون تطبيقها على ظواهر الاجتماع .

ومن بين هؤلاء أنصار المدرسة البيولوجية الذين حاولوا تفسير الظواهر الاجتماعية على ضوء القوانين التى تسير عليها الظواهر البيولوجية وغيرهم من الذين وضعوا نظريات فى الصراع الاجتماعى وحاولوا أن يستخلصوا أسس الاجتماع الإنسانى من مبادىء تنازع البقاء وصراع الأجناس وبقاء الأصلح وما إليها . ومن بين الذين ساروا على هدى طريقة « كونت » أنصار المدرسة الجغرافية الذين حاولوا تفسير كل مايحدث فى المجتمع بالرجوع إلى الظواهر الجغرافية(٢) .

والإصرار على تطبيق المنهج الوضعى فى كل مجالات المعرفة حتى العلوم

---

(١) أصول البحث الإجتماعى د . عبد الباسط محمد حسن ص ٩٢ .

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٩٢ ، ٩٣ .

الإنسانية وفيها علم الاجتماع جعل من الممكن وصف علماء الاجتماع بأن معظمهم أو كلهم من أشهر الجاحدين فى عصرنا (وهم فرق فى مختلف البلدان الغربية ولكل فرقة نظرية ، وربما كانت أشهرها نظرية «دوركيم» وتلاميذه وهم يذهبون إلى أن فكرة الألوهية هى عين فكرة المجتمع محولة إلى خارج ومنصوبة ماهية عليا بما للمجتمع من سلطان قاهر وأثر بالغ يحس فى الاجتماعات ، وبخاصة بمناسبة الأعياد والمراسم والأحداث القومية ، حيث تهزه روح من العزة والشجاعة والحماسة ترفعه فوق مستواه المألوف) (١).

وهكذا حاول « كونت » وأنصاره من بعده أن يتصوروا المجتمع تصورا فيزيقا — ويطبقوا عليه المناهج العلمية البحتة . معتقدين أن ظواهر المجتمع مثل ظواهر الطبيعة يمكن إخضاعها للتجربة والملاحظة . والآن بعد أن مضى أكثر من قرن على وفاة « كونت » نحاول أن نتبين مدى النجاح أو الإخفاق الذى حققه المنهج الوضعى كما وضعه « كونت » وأنصاره لدراسة الظواهر الإجتماعية .

ولو كان قد نجح لفرض نفسه على الأبحاث الإجتماعية فى كل مكان ، ولكن الأمر بخلاف ذلك. والباحثون المتحمسون لعلم الاجتماع لا يستطيعون أن يدعوا أنهم قد توصلوا إلى قوانين إجتماعية تقرب فى دقتها من قوانين الطبيعة ، وكل ما استطاعوا أن يقولوه بإزاء الاعتراضات التى تقوم ضد تطبيق المناهج العلمية على الظواهر الاجتماعية والإنسانية على وجه العموم : هو أن الأمر وإن كان عسيرا حتى الآن إلا أنهم متفائلون بإزاء المستقبل وينتظرون أن تحل مشاكل علم الاجتماع ويفصح عن هذا د« قبارى محمد اسماعيل » فى كتابه الصادر سنة ١٩٦٩ متسائلا : (هل يمكن لعلم الاجتماع أن يضع إطاراً عاماً ، يحقق بفضله مناهج « المشاهدة » و« المقارنة » و « التفسير »

---

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة . يوسف كرم ص ١٣٤ الطبعة الأولى دار المعارف وأنظر الإتجاهات المعاصرة فى علم الإجتماع ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

فى دراسة الظواهر الإجتماعية أو حل للمشكلات السوسيولجية ؟ ! فى الواقع : يمكننا أن نجيب على هذه المسألة بالإيجاب ، لو تيسر لعلم الإجتماع بصدد معالجته للظواهر ، أن يطبق مناهج الفرض ، وأن يحقق هذه الفروض ، لكى يصل بعد اختبارها ، إلى عدد من التعميمات ثم يصوغ هذه التعميمات صياغة رياضية فى كل مشروع من مشروعات البحث السوسيولوجى . وإن تحقق هذا فى ميدان الاجتماع ، وإن تيسر له إمكان تطبيق هذه المناهج الوضعية ، لاستطاع علم الاجتماع أن يؤكد لذاته « نظرية سوسيولوجية عامة » ، ولكن هذا التأكيد هو أمر مشكوك فيه من وجهة النظر الميثودولوجية ، كما أن إمكان قيام « قوانين » مضبوطة أو « تعميمات » ذات صياغة رياضية فى ميدان علم الاجتماع ، هو إمكان عسير المنال)[1] .

إن من أهم مشاكل علم الاجتماع : أنه يفتقر إلى توحيد مصطلحاته حتى تكون له لغة علمية موحدة .

وهناك صعوبات منهجية تقف كعقبة كأداء أمام توصلنا إلى القانون السوسيولوجى . ومنها تلك الصعوبات التى تعوق القياس فى العلوم الاجتماعية فقد اتضح لنا عدم إمكان القياس ، نظراً لعدم ثبات الظواهر الاجتماعية . فالماء مثلا يتجمد فى درجة حرارة معينة ، وهذا أمر ثابت ، ولا يتغير فى الظاهرة الطبيعية ، إذا ما خضعت لنفس الظروف ، ولكن الأمر يختلف تماماً بالنسبة للظواهر الإجتماعية ففى المجتمع لا نستطيع أن نحدد فى ثبات درجة الضغط الاجتماعى ، أو أن نقيس فى سهولة مدى الانفعال الثورى ، أو درجة النمو الحضارى فى بناء من أبنية الثقافة . فهناك إذن مشكلات ميثودولوجية ، تنشأ أثناء عمليات تكميم الظواهر الاجتماعية وقياسها قياسا موضوعيا .

---

(١) الإتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الإجتماع ، د . قبارى محمد إسماعيل ص ٢٦ .

ومن هذه المشكلات :

مشكلة طبيعة الظاهرة الاجتماعية والفروق القائمة بينها وبين الظواهر الطبيعية ، فالظاهرة الطبيعية تتميز بالبساطة ، أما الظاهرة الإجتماعية فتمتاز بالتعقيد ، حيث إن الأولى يمكن ضبطها وعزلها وقياسها ، أما الظاهرة الإجتماعية فلا يمكن ضبطها أو التحكم فيها .

الأولى تخضع للتجربة وتمتاز بالموضوعية والتواتر والتكرار ، أما الثانية فتتميز بالجدة واللاموضوعية حيث إنها لا تقاس كميا بل كيفيا . الأولى ظاهرة مادية تطبق عليها مناهج الكم ، والثانية لا مادية تطبق عليها مناهج كيفية .

والمشكلة الثانية ، هي مشكلة عدم إمكان تحديد الظاهرة الاجتماعية ، حتى يمكن قياسها ، حيث إن مشكلة التحديد لا يمكن فصلها عن مشكلة القياس والكم . فإن عالم الكهرباء مثلا ، لا يعرف ما هي الكهرباء ؟ ولكنه يعرف كيف يستخدم التيار الكهربي ويقيسه دون أن ينشغل بمعرفة كنهه أو تحديد جوهره .

هذه الاعتراضات كانت تتردد في القرن الماضي ولا تزال تتردد حتى اليوم ونحواها جميعاً : هو استحالة دراسة الظواهر الإجتماعية بإتباع قواعد المنهج العلمي وتتركز في عدد من المسائل المتعلقة بتعقد المواقف الاجتماعية واستحالة إجراء التجارب في الدراسات الإجتماعية وتعذر الوصول إلى قوانين اجتماعية وبعد الظواهر الاجتماعية عن الموضوعية وعدم دقة المقاييس الاجتماعية (١).

وهكذا رأينا أن الوضعيين ومن على شاكلتهم أخفقوا في تطبيق المناهج

---

(١) انظر الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع ص ٦٩ ، ٧٠ ، ص ٦٦٠ ، ٦٦١ وانظر أصول البحث الاجتماعي د. عبد الباسط محمد حسن ص ١٠٨ — ١٢١ .

العلمية على علم الاجتماع ، واعترفوا بصعوبة تطبيق هذه المناهج ، ووضعوا أملهم فى المستقبل . وقد مر أكثر من قرن على وفاة « كونت » ، ولم يصلوا إلى نتائج علمية صحيحة تكفى لتوجيه النوع الإنسانى وتفرقت بهم السبل .

وتعددت إتجاهات علم الاجتماع المعاصر ومناهجه إلى الدرجة التى معها يسخر الفيلسوف الرياضى الفرنسى « هنرى بوانكاريه Henri Poicaré » من تكثر المناهج وتعدد الاتجاهات فى علم الاجتماع ، فيقول فى عبارة نقدية لاذعة ، وردت فى بداية كتابه عن « العلم والمنهج (إن عالم الاجتماع هو أكثر الناس تحيزا إذ أن ما يعالجه من عناصر هى عناصر بنى البشر ، وهى أكثر العناصر تقلباً وتعقيدا وأشدها تباينا واختلافا .

وكل فكرة أو دراسة فى علم الاجتماع ، إنما تفترض منهجا جديدا ، يجاهد عالم الاجتماع فى تطبيقه ، ومن ثم كان علم الاجتماع علما كثير المناهج قليل النتائج) [١] .

الأخلاق الواقعية عند « كونت » :

وقد عالج « كونت » الأخلاق فى الفصل الأخير من علم الاجتماع منطلقا من قانون التقدم العاملى وهو أحد قوانين علم الاجتماع المتحرك وفحوى هذا القانون : أن الفرد ينتقل من الأنانية إلى شىء من الغيرية ولا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة . فمراحل نمو الغيرية عبارة عن إتحاد الأفراد فى الأسرة ، واتحاد الأسر لأجل الحرب ، وتعاون الجميع لأجل إزدهار الصناعة .

واقتنع بالأهمية العظمى لعلم الأخلاق لتعزيز العاطفة الاجتماعية ،

---

(١) الاتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الاجتماع ص ١٠٩ — ١١٠

واهتزم أن يجعل منه علما قائما برأسه ، يكون سابع العلوم الرئيسية . فيصير هو من ثمة أعقد العلوم ، وتصير سائر العلوم أجزاءاً له . ومهمة الفلسفة الواقعية فى نظر « كونت » بإزاء الأخلاق هى إلغاء فكرة الحق الراجعة إلى سلطة أعلى من الإنسان، وإحلال فكرة الواجب محلها، وحصر الأخلاق كلها فيه .

وهذا الواجب: عبارة عن الميل الطبيعى إلى إخضاع النزعات الفردية إلى خدمة النوع الإنسانى أجمع . ويكون الشعار اذن : « الحياة لأجل الغير » وفكرة الواجب نابعة من الروح الإجتماعى الذى تحققه الفلسفة الواقعية عندما تبين أن الفرد عضو فى النوع الإنسانى .

وتستنبط قوانين سيرته من النظام الكلى للأشياء لا من مصلحته الخاصة فحسب . والإنسانية بهذا المعنى هى أرفع المعانى فى ميدان الأخلاق، والعلم الواقعى مفيد جدا لعلم الأخلاق لأنه هو الذى يبين الأثر المباشر وغير المباشر لكل ميل وكل فعل فى الحياة الفردية والإجتماعية [١] .

ولكن هل كتب لعلم الأخلاق الواقعى أن يتطور ويحل المشكلات الأخلاقية ؟ تناول هذه المشكلة « اليبرابيه » الذى انضم إلى المدرسة الإجتماعية الفرنسية التى كان يشرف عليها « أميل دوركايم » وعمل أستاذاً للإجتماع والأخلاق فى السربون فى الثلاثينيات من هذا القرن .

تناولها فى كتابه « أخلاق العلم » الذى ترجم الى اللغة العربية تحت عنوان « دفاع عن العلم »[٢] ونشر هذا الكتاب باللغة الفرنسية قبل سنة ١٩٣٦ ، ولكن المؤلف كتب له مقدمة خاصة للترجمة العربية

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ٣٢٦

(٢) ترجمه إلى اللغة العربية د. عثمان أمين . دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٦

بتاريخ ١٠ نوفمبر سنة ١٩٤٥ لخص فيها فكرة الكتاب الأساسية ولم ينقض أى فكرة من أفكار الكتاب فهى إذن آراء « بابيه » حتى سنة ١٩٤٥ ويحاول « بابيه » أن يرسم خطوط الأخلاق العلمية فى هذا الكتاب فيبين :

أن المحاولات التى بذلت لإقامة علم أخلاق لم تنجح وإذا أردنا أن نسير فى الطريق السليم ينبغى أن نقلب المشكلة ونحاول أن نصل إلى أخلاق علمية، ويتناول هذه المشكلة فى الفصل الرابع من هذا الكتاب تحت عنوان « أخلاق العلم »

يحاول « البيربابيه » رسم خطوط لأخلاق علمية فيرى : أن الجهود التى بذلت لتكوين علم أخلاق أخفقت، لأنه لا يمكن أن يطبق المنهج العلمى على على ماهو معيارى أو تشريعى ، ويرى أن قلب المشكلة بحيث تكون بحثا عن أخلاق للعلم ممكن ، بل إن تلك الأخلاق موجودة بالفعل وهى عبارة عن (جملة الأفكار المعيارية التى حملت الناس على السير فى طريق البحث العلمى، والتى جعلتهم يحددون مناهجه ويوثقون تقدمه .

وبالرغم من أن أخلاق العلم تلك لم تصغ بعد فى مذهب إلا أن ذلك لايعد نقصا فى نظر « بابيه » لأنها لم تعبر عن نفسها باللفظ وإنما خدمت العلم فعلا ، فهى متضمنة فى وجود العلم وفى نفس تطوره . بمعنى أن للعلم مقصده الذى يسعى إليه وحقه الذى يتمثل فى المنهج العقلى الذى تبينه جهود الباحثين الموصولة .

ودراسة مقصد العلم وحقه على هذا النحو يبين أنهما يستلهمان مثلا أعلى وأنهما يفترضان ويتضمنان نظرة عن عظمة الإنسان وجمال الحياة .

ودراسة هذه الأخلاق يجب أن تكون بطريقة واقعية تماماً .

ويختم هذا الفصل الرابع بقوله (أكون مغتبطا إذا وافقنى القارىء على الأمرين التاليين :

الأول : أن علم الأخلاق ليس إلا وهما . فى حين أن أخلاق العلم شىء واقع وحقيقة حاصلة .

الثانى : أن أخلاق العلم هذه ـ كما نستطيع أن نراها اليوم ـ تعدل فى جمالها أو تتجاوز ماقدمه المفكرون لنا من مذاهب الأخلاق قبل العصر العلمى . وهى أيضاً قادرة على أن تنظم حياتنا وأن تثير حماستنا) .

ولكن ماهى أخلاق العلم هذه التى ساعدت على تقدم العلم وتستطيع إذا ما طبقت فى الحياة أن تجلب السعادة للإنسانية ؟

يتناول هذه الأخلاق فى الفصول الثلاثة التالية :

١ — كرامة الفكر : يتناول هـــذا الخلق فى الفصل الخامس بنفس العنوان وفحواه : أن الكرامة الإنسانية عبارة عن جهود العقل لبلوغ الحقيقة . وسيرة العلماء التى تجلت فى سلوكهم تدل على أن غايتهم الأولى من وراء جهودهم هى العلم لذاته دون أن ينظروا إلى مايترتب عليه من أغراض عملية .

فالمعرفة هى الغاية الوحيدة عند عالم الطبيعة أو عالم البيولوجيا أو عالم الإجتماع .

وما معنى هذا إلا أن هؤلاء الباحثين جميعاً أصحاب مثل أعلى واحد يجعل الصدارة للعمل المظفر ، عمل الفكر .

وهكذا جعل العلماء الفكر هو صميم الكرامة الإنسانية ، وخصوصاً الفكر الموصول الذى يشيد على طول الزمن بناء تدريجيا لاحد له . هذا الجهد الموصول الذى لايعرف الراحة هو مدار عظمة الإنسان الحقيقية .

ومن هنا : يجب علينا أن نعمل على أن يكون للناس جميعاً نصيب فى هذه الكرامة الإنسانية . وعندما يسود هذا المثل الأعلى سيكون هو المقياس لتقدم الأمم ، ولن يكون هو التقدم الإقتصادى ، وليس معنى هذا أن التقدم غير مهم ، ولكن كل ما هو مقصود أن يكون التقدم الإقتصادى

وسيلة للتمكن من نصرة الجهود المتواصلة لتعميم الكرامة الإنسانية المتمثلة في تحصيل العلم لذاته .

٢ — المثل الأعلى الثانى الذى ينطوى عليه النشاط العلمى : هو الوفاق و الإئتلاف ، ويتحدث عنه فى الفصل السادس .

وفحواه : أن قانون العلم ينبغى أن يؤلف بين العقول فى كل مكان . والرغبة فى التأليف بين العقول والنفوس بإزاء حقيقة واحد رغبة قديمة هدفت إليها أديان وفلسفات سبقت العلم الحديث،ولكن الأديان والفلسفات لم تحقق هذه الرغبة فإصرارها على التجميع أدى إلى الإصطدام والتفرق فى اتساع الهوة بين الناس .

والعلم وسط هذه التيارات يبدو عاملا فعالا فى جمع الكلمة والوفاق . وإذا كانت الفلسفات والأديان تدعو إلى الإتحاد ، ومع هذا لم تحققه فقد حققه العلم فعلا . فقد انتسب إلى العلم كثيرون من ذوى الأديان والفلسفات المختلفة ولكن العلوم ذاتها لم تنتسب إلى دين معين ، أو إلى فلسفة معينة ، أو إلى مكان معين . والعمل الأخلاقى على هذا الأساس:هو الجهد المتواصل للكشف عن حقائق يقينية تتفق عليها العقول بكامل إرادتها . وإذا تمكنا من هذا حققنا المثل الأعلى الثانى فى أخلاق العلم وهو الوفاق .

٣ — المثل الثالث فى الأخلاق العلمية : هو احترام الحرية ويتناوله فى الفصل السابع . تلك الحرية التى لم تتحل بها الأديان وخصوصا المسيحية التى صبت اللعن والتكفير بل الموت على مخالفيها ، وكذلك الفلسفات التى صبت اللعنات الحاقدة على مخالفيها .

وطرافة العلم أنه بقى دائماً بعيداً عن لعن الخصوم ، بعيدا عن تكفيرهم وأنه جعل الحرية قانونه . والأديان والفلسفات التى تضيق بالحرية تعتقد أن الحقيقة مطلقة ، وهى واحدة لايجوز مخالفتها ، ولكن العلم لايعترف بماهو

يقيني غير قابل للمناقشة ، وإنما كل حقائقه نسبية . ولأهمية هذه الفكرة نورد ماقاله « بابيه » بنصه :

(وإذن فلا يقولن أحد لنا إنه قد يجيء يوم يكون العلم مطمئنا إلى نتيجة من نتائجه فيقول « لامناقشة فى هذه المسألة » ويعدل عن الحرية « إن كل شيء يمكن أن يوضع موضع للمناقشة : لأنه لاعلم إلا ماهو نسبي ، ومن أجل هذا ستكون الحرية دائماً فى مواجهة جميع المشكلات هى نص قانون العلم) * .

تلك هى أخلاق العلم عند « بابيه » كما وردت فى الكتاب وأقرها فى مقدمته الخاصة بالترجمة العربية سنة ١٩٤٥ بقوله :

(يحمل العلم فى نفسه مثلا أعلى ومذهبا أخلاقيا لو اهتدينا إلى اتباعها لأوتينا نبلا وسعادة . وقد حاولت أن أتبين فى هذا الكتاب أن العلم منبعث من ثلاث فكرات :

الأولى : أن إقدام الفكر وجرأته القاطعة هما صميم الكرامة الإنسانية .

والثانية . أن الحرية هى الشرط الضرورى لكل رقى .

والثالثة : أن من الممكن بل من الواجب أن يتم ائتلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائق التى أثبتها البرهان ، وقبلوا المناهج التى تمكن من إقامة ذلك البرهان . وإذن : فكرامة الذهن والحرية وائتلاف البشر هى كلمات السر الثلاث لأخلاق العلم . ولو انصتت الإنسانية لها لذهبت الحروب والمظالم الإجتماعية واستغلال الإنسان للإنسان ، ولقضى على عهد البؤس

(*) يلاحظ أن حديث بابيه عن نسبية الحقائق فى العلم الحديث إنما ينطبق على العلم فى القرن العشرين ولكن الأمر بخلاف ذلك فى القرن التاسع عشر حيث كان يعتقد بأن ما يتوصل إليه العلم هو حقائق يقينية لاشك فيها .

ولا نهت جميع ضروب الطغيان الذى يرهق حياة الشعوب وحياة الأفراد)[١].

ونظرة على مثل الأخلاق العلمية كما يراها « بابيه » تعطى توا أن المثل الثالث وهو الحرية يسقط إذا لم تلغ المثل الثانى وهو الوفاق والائتلاف وبالعكس. لان مثل الوفاق والائتلاف يعتمد على اكتشاف حقائق يقينية يتفق عليها الناس فهو إذن يقول بأن العلم يحتوى على حقائق يقينية أو على الأقل فى طاقته أن يصل إلى يقين. ومثل الحرية يعتمد على أن كل حقائق العلم نسبيه لايقين فيها على الإطلاق فـ « بابيه » فى اختيار صعب : فإما أن يقبل إلغاء أحدهما وعندئذ يترتب على ذلك انهيار ثالوثه الخلقى، وإما أن لايقبل هذا الإلغاء وعندئذ يتحتم عليه أن يقبل التناقض وهو واضح.

هذا إشكال يهز أخلاق « بابيه » العلمية هزا عنيفا ولكنى لا أكتفى بهذا الإشكال وأورد إشكالا أنكى منه يهز تلك الأخلاق من الأساس.

إن « البير بابية » الذى يقول بالأخلاق العلمية يناقض نفسه ويجعل الأخلاق خارجة عن العلم وهو واضح كل الوضوح فى دفاعه عن العلم ضد مهاجميه القائلين بأن العلم يحمل الشر فى طياته، فقد استخدم فى الفتك والدمار وفى كثير من الشرور.

والمصيبة به أعظم عندما نعلم أنه قادر على تقديم الخير ومع هذا يؤدى إلى شيوع الشر. يدافع عن العلم بأن القائلين بهذا يخلطون بين مهمة العلم الاساسية : وهى تحصيل المعرفة وبين التطبيق الذى كثيرا مايؤدى إلى الشر ويرى أن طبيعة العلم لاتؤدى إلى شر ولا إلى خير ولكن الشر والخير إنما يحصلان بسبب التطبيق، والمتحكم فى هذا هو أخلاق المطبق نفسه، فإذا كان خيرا طبق العلم فى الخير، وإن كان شريرا طبق العلم فى الشر.

---

(١) دفاع عن العلم ألبير بابيه، تعريب : د. عثمان أمين ص ٢٤ دار احياء الكتب العربية.

وليس هذا محصورا فى أخلاق الفرد فقط ، بل قد يكون فى أخلاق الجماعة فإذا كان العلم فى بيئة خيرة طبق فى الخير ، وإذا كان فى بيئة شريرة طبق فى الشر[١] .

فى رأيى : أن هذا واضح الدلالة على أن الأخلاق خارجة عن نطاق العلم فكيف يتأتى « لبابيه » بعد ذلك أن يقرر : أن الاخلاق العلمية كفيلة بتحصيل السعادة للجماعة الإنسانية ؟

وحديثه بعد ذلك يعطى : أن إجابته تلك تؤدى إلى أن هناك فصلا بين الأخلاق والعلم على أساس أن العلم وصفى والأخلاق معيارية ، والبون واسع بين المهمتين[٢] .

ولكنه يعود فيقول : إن العلم يستطيع أن يدخل مجال الأخلاق ، بل يجب أن يدخله مع إحتفاظه بمهمته لايتعداها ، فيبحث فى أفكار المجتمعات عن المثل الأعلى وعن الواجب وعن الحياة وبالجملة عن الخير والشر باعتبار هذه الأفكار وقائع موجودة ثابتة خاضعة للملاحظة ، وعلم الوقائع الأخلاقية يمكن أن يكون علما وضعيا مضبوطا كعلم الطبيعة ، على الرغم من أن علم الأخلاق وهم لا وجود له ويكفيه لكى يكون علما : أن ينفصل عن الفلسفة وأن يتذرع بالصبر ، ولا يتعجل النتائج لأن الوصول إلى نتائج فى هذا المجال يحتاج إلى جهد طويل(١) . وهذا يعطينا أنه يسلم بأن إجابته السابقة ـ كما أوضحنا ـ تعزز القول بوجود هوة بين العلم والأخلاق ، ويعطينا أيضاً المعنى الذى يقترحه لتكون الأخلاق داخلة فى نطاق العلم ، فيجعل مهمة العلم : هى دراسة الوقائع الأخلاقية . ومعنى هذا : أنه يعود إلى الوقائع وهذا لا يخلصه من المشكلة التى أوقع نفسه فيها ، لأن المعترضين على العلم

---

(١) أنظر دفاع عن العلم ص ٣٢ ـ ٤٤

(٢) أنظر المصدر السابق ص٤٥ ، ٤٦

(٣) أنظر نفس المصدر ص ٤٩ ، ٥٠ .

عما يجلبه على الإنسانية من الشر يعتمدون على الوقائع ، فإنه بذلك لا يستطيع أن يخرج من التناقض ، فهو إما أن يسلم بأن العلم قد جلب الشر على الإنسانية ، وهو ينفى ذلك نفيا باتا ، وإما أن يقول : بأن الأخلاق لا تخضع للعلم ، بل يجب أن نبحث عن مصدر آخر للأخلاق يستطيع أن يعطى أحكاما أخلاقية محترمة لدى المجتمعات الإنسانية المختلفة . وهو بالطبع فى فى نطاق غير نطاق العلم ولن يكون إلا كذلك .

وخلاصة القول فى الأخلاق الواقعية : أن علم الأخلاق الواقعى لم يستطع أن يحرز أى نجاح فى مجال الأخلاق ، وحتى التعديل الذى أجراه عليه أحد مناصريه لكى يخلصه من إشكالاته ثبت تهافته ، ولم يقف أمام المناقشة .

الدين الواقعى عند « كونت » :

ولم يكن دين « كونت » الواقعى بأسعد حالا من أخلاقه الواقعية . لقد أراد أن يبعد الدين والفلسفة عن التوجيه فسقط فى الدين والفلسفة إلى أذنيه . فدينه الذى قال به يتضمن معبوداً وعبادة وطقوساً وكهنه وتصوراً ساذجاً للكون وتصنيفاً طبقيا للإنسان يشبه كثيرا تصنيفات فلسفية تجعل على قمة النوع الإنسانى . فيرى : أن الدين خاصية النوع الإنسانى ويعرفه بأنه المبدأ الأكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الأفراد فيما بينهم ، وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الأفعال فما هى تلك الغاية ؟

إنها الإنسانية . والدين هو عبارة عن تلك الإنسانية باعتبارها « الموجود الأعظم » الذى تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة فى تقدم بنى الإنسان وسعادتهم على أساس : أن معنى الإنسانية هو أرفع المعانى ، وهو الذى يكفل وحدة المعرفة . فهذه الوحدة تحصل بالنظر إلى العالم من حيث علاقاته بالإنسانية وهذا المعنى واقعى ينطق به التاريخ .

ولكن كيف تعبد الإنسانية ؟

يرى « كونت » أن العبادة فردية ومشتركة : فأما العبادة الفردية فتتبلور فى إتخاذ الأشخاص الأعزاء على الفرد كنماذج للمثل الأعلى فى توجيه جميع أفكار الفرد وأفعاله إلى صيانة الموجود الأعظم وهو الإنسانية ، وإبلاغه حد الكمال بإعتبار أن كرامة الفرد تتحقق فى كونه جزءا من هذا الموجود الأعظم ، وهكذا تنطوى الغيرية على الواجب الأعظم ، وعلى السعادة العظمى جميعاً .

وأما العبادة المشتركة فتتبلور فى تكريم المحسنين إلى الإنسانية فى أعياد ووضع « كونت » « تقويما واقعياً » وسمى فيه كل الأيام والشهور بأسماء الرجال الذين أسهموا بنصيب وافر فى تقدم الإنسانية .

وعبادة الإنسانية لها كهنتها وهم : فلاسفة ، شعراء ، أطباء معا ، ويؤلفون هيئة إكليريكية ومهمتهم : إستكشاف الطريق الذى يكفل خير الإنسانية ، والعمل على تحقيق ما حققته الكنيسة فى العصور الوسطى أو أرادت تحقيقه .

ولكن ما هى النظرية التى يجب أن يتبناها دين الإنسانية عن الكون عند « كونت » ؟ إن الواقعية تدعى أنها تحررت من الأوهام القديمة بالنسبة لتصور الكون . ومع هذا يرى « كونت » أنها ما دامت قد تحررت من هذه الأوهام فعلا فلا يضرها أن تعود إلى الفيتشية التى تضيف للأشياء نفسا وحياة فتفسر بها الطبيعة . وفى هذا مصدر قوة للغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد فى بقاء الموجود الأعظم ونمائه .

والأرض التى هى الفيتش الأعظم تكونت فى السماء والهواء اللذين يعتبران الوسط الأعظم . وهذا الفيتش الأعظم والوسط الأعظم يؤلفان مع الموجود الأعظم الثالوث الواقعى .

والفلاسفة على قمة النوع الإنسانى ، فهم بمثابة الدماغ من الجسم ، ويأتى

بعدهم النساء وهن بمثابة أعضاء العاطفة ، ولهن واجب : وهو إثارة عواطف الحنان والغيرية الكامنة بإستكمال « الموجود الأعظم » وبعد النساء يأتى رجال المال والصناعة وهم بمثابة أعضاء التغذية ، وأخيرا يجىء العمال وهم أعضاء الحركة[1] .

هذه هى ديانة الإنسانية كما وضعها « كونت » ووضع لها شعارا هو : المحبة مبدأ ، والنظام أساسا ، والتقدم غاية ، وجعل نفسه إمامها الأكبر ، وشاعت فى أرجاء العالم الغربى وأصبح لها فى كل بلد كاهن أكبر ، وأقاموا لها معابد .

ولبيان خطورة هذا الإنتشار نلفت الإنتباه إلى أن الامريكان تلقوا المذهب الإنسانى وجعلوه إتجاها دينيا فى نسق ديانة الإنسانية لـ « أوجست كونت » .

ولقد صيغ المذهب الإنسانى فى أمريكا فى « بيان الإنسانيين » ونشر فى سنة ١٩٣٣ وأمضاه كثيرون ، وتضمن البيان نقطا كثيرة أذكر أهمها :

١ — الكون موجود بذاته وليس مخلوقا .

٢ — الإنسان جزء من الطبيعة وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها .

٣ — لا ثنائية بين العقل والبدن ، وأن النظرة العضوية إلى الحياة نظرة صادقة .

٤ — ثقافة الإنسان الدينية ليست إلا إنتاج التطور التدريجى الناشىء من التفاعل بين الإنسان والهيئة الطبيعية والوراثة الإجتماعية .

٥ — لا تقبل طبيعة الكون أى ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية .

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ٣٢٧ ، ٣٢٨
والعلم والدين فى الفلسفة المعاصرة تاليف أميل بوترو ص ٤٩ — ٥٣

٦ — لقد ولى الزمن الذى كان يعتقد الناس فيه بالدين وبالله .

٧ — يتركب الدين من الأفعال والتجارب والأهداف التى لها دلالات فى نظر الإنسان ، ومن هنا زال التميز بين المقدس والمادى .

٨ — أن التحقيق التام للشخصية الإنسانية هدف الإنسان .

٩ — يعبر عن الإنفعالات الدينية بالإحساسات الشخصية ، والجهود الجماعية التى تحقق الرفاهية الإجتماعية .

١٠ — لا توجد إذن إنفعالات دينية ومواقف للناس تربطهم بوجود خارق للطبيعة .

وقد أمضى هذا البيان E.A. Burt وجون ديوى Sallars & J.H.Randall وغيرهم(١) .

قيمة مذهب « كونت » الواقعى

هكذا كان أثر دين « كونت » الإنسانى . فما مكانه فى الفلسفة ، أو بعبارة أخرى ما قيمته الفلسفية ؟ قلنا : إن كونت أراد أن يبعد اللاهوت والميتافيزقا عن توجيه الإنسان ، وحاول تطبيق المذهب الواقعى . ليحل محلهما فى تكوين المعرفة الإنسانية وتوجيه الإنسان . فهل نجح على طول الخط ؟ هل استطاع أن يطبق هـــذا على دين الإنسانية الذى زعم أنه دين واقعى ؟

لا : إنه لم ينجح ، بل سقط فى الدين والميتافيزيقا إلى أذنيه ، فأحل الإنسانية — وسماها للوجود الأعظم — محل الإله فى العبادة ، وجعل لها

---

(١) وليم جيمس . محمود زيدان ص ٢٠٤ ـ ٣٠٥ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٨ .

عبادة، وأقام عليها كهنة يدبرون أمرها وأعطى تصوراً ساذجاً للكون، وجعله ثالوثا مكونا من الفيتش الأعظم ، والوسط الأعظم ، والوجود الأعظم ويعنى بذلك على التوالى : الأرض والسماء والهواء والإنسانية ، وأعطى تصنيفا طبقياً للإنسان ، وجعل على قمته الفلاسفة ، ثم النساء ، ثم رجال المال والصناعة ثم العمال .

أليس هذا كله سقوطا فيما فر منه ؟ فقد أراد أن يفر من الميتافيزيقا والدين إلى الواقعية ويطبقها على كل شيء حتى الدين . لقد فشل واتضح تناقضه ، وفشل أيضاً علم الأخلاق الواقعى كما أوضحنا من قبل ، وكذلك فشل علم الإجتماع الواقعى ، ولم يحرز نجاحاً كافياً حتى الآن كما أوضحنا من قبل .

وحق عليه قول « فندلبند » فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ٥٥٢:

(إن تاريخ الفلسفة الذى سار به « كونت » كثير التعقيد، وجذاب فى بعض نقطه ، ولكنه فى الأكثر يقوم على الهوى وعدم المعرفة والحكم المغرض ، ويمكن أن يفهم كبناء فقط لغرضه الإصلاحى .

وإنتصار النظرة الواقعية — مع انتصار تنظيم الحياة الصناعية فى الوقت نفسه ـ هو غاية التطور التاريخى للشعوب الأوروبية . هذا الإنتصار الذى سيزاوج فيه « الفكر العظيم » وهو « الفلسفة الواقعية» « القوة العظيمة» وهى « قوة العمال » !! وقانون الدورة الثلاثية ، أو قانون المراحل الثلاث التى تمر فيها المعرفة ، وهى : الدين ، والميتافيزيقا والواقعية . وهو القانون الذى وضعه « كونت » تأييدا لمعرفة الحس — تأكد بالذات ، بالحال التى وصل إليها واضع هذا القانون ، وهو « كونت » نفسه، « فكونت » سقط فى المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره فى المجال اللاهوتى مرة ثانية ـ أى أنه عاد إلى الدين مرة أخرى بعد ما تركه ، وبعد ما ترك الميتافيزيقا ليستقر من جديد فى الواقعية أو الوضعية ، إذ أنه جعل « الإنسانية » كإله

أكبر موضوعا للتقديس الديني ، حول فيه كل جهاز الخدمة المقدسة في صورة واقعية) [١] وقول « فندلبند » يؤكد على عدة حقائق :

١ — أن مذهب « كونت » قائم على الهوى وعدم المعرفة والحكم للفروض .

٢ — أن غاية التطور التاريخي للشعوب الأوروبية هي انتصار المذهب الواقعي مع انتصار تنظيم الحياة الصناعية .

٣ — أن حياة « كونت » سارت على وفق قانون الأحوال الثلاثة الذي وضعه تأييداً لمعرفة الحس ، فقد ترك اللاهوت إلى الميتافيزيقا إلى الواقعية ، ثم عاد إلى الدين مرة أخرى على صورة دين الإنسانية .

ومعنى هذا : أن « كونت » حين استخدم التاريخ للتدليل على قانون الأحوال الثلاثة . نظر إلى التاريخ الأوروبي ، وادعى أن نهاية الأمر في المعرفة الإنسانية في الغرب هو الوقوف عند الواقعية . ولو نظرنا إلى تاريخ الغرب الفكري لرأيناه دينيا قبل تفلسف اليونان ، ثم ميتافيزيقيا في عهد سقراط وإفلاطون ، ثم مال إلى التجربة والواقع عند أرسطو . وعادت الدورة من جديد ، فكانت للمعرفة في القرون الوسطى دينية ، ثم أصبحت عقلية في عصر التنوير ، ثم تغلبت الواقعية على التفكير في القرن التاسع عشر .

هكذا دل التاريخ الأوروبي على أن الدورة الثلاثية تتكرر : فبعد أن تصل إلى الدور الواقعي تعود إلى الدين مرة أخرى . وحياة « كونت » ذاتها تدل على ذلك : فبعد أن ترك الدين إلى الميتافيزيقا ، ثم إلى الواقع عاد إلى الدين . فكيف يدعى بعد ذلك أن نهاية التاريخ الأوروبي هي الواقعية؟

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي د . محمد البهي ص ٣١٧ ، ٣١٨ ، وانظر العلم والدين في الفلسفة المعاصرة اميل بوترو ص ٥٦

الأمر فى شأنه أحد اثنين : إما أن يعتقد بصحة وقائع التاريخ الإنسانى وبصحة استنتاجاته منها ، وحينئذ لا يجوز له أن يتمسك بأن الواقعية هى نهاية التطور فى المعرفة. بل لا بد أن يقول بعودة الدورة من جديد ، وعودة الإعتبار إلى الدين كمصدر المعرفة مرة أخرى .

إما أن يقول بهذا : وإما أن يعترف بفساد استنتاجاته من التاريخ ، أو بتشككه فى وقائع التاريخ ذاتها ، وحينئذ لا يجوز له التنبؤ بأن نهاية تطور الفكر الإنسانى هى الواقعية . وعلى كلا الأمرين : فالتمسك بأن الواقعية هى نهاية المطاف خطأ لا يجوز قبوله من « كونت » ويهتز قانون الأحوال الثلاثة بذلك .

وهكذا أصبح « كونت » فى مأزق بسبب قوله بدين الإنسانية الواقعى.

وتطبيق « كونت » المنهج الواقعى على المجتمعات الإنسانية فى علم الإجتماع فتح عليه أبواباً أخرى للنقد وردت على لسان أحد أساتذة علم الإجتماع وهى :

١ — إن « كونت » لم يستطع التحرر تماماً من التفكير الفلسفى ، فوضع « كونت » النظريات والقوانين العامة ، ثم حاول أن يفسر على ضوئها حقائق علم الإجتماع ، وهذا يخالف المنهج الإستقرائى الذى يبتدىء بدراسة الحالات الجزئية ويصل منها إلى القوانين العامة .

٢ — أرجع « كونت » تطور الظواهر الإجتماعية إلى تطور التفكير. والواقع أن تطور التفكير ذاته خاضع لتطور المجتمعات نفسها ومظهر من مظاهره .

٣ — وتصور « كونت » أن قانون الأحوال الثلاثة يسرى على جميع المجتمعات بلا استثناء والواقع أن المجتمعات مختلفة فى بنيانها وأنظمتها وطبيعتها .

إلى هنا نرى أن تطبيق المنهج الواقعى على الدين والأخلاق والمجتمع

فتح كثيراً من الثغرات فى مذهب « كونت » يبقى علينا أن نبين قيمة قانون الأحوال الثلاثة ذاته . .

إنه لا يتجاوز أن يكون فرضا من الفروض الفلسفية لا يوجد عليه دليل محسوس يكفى لأن يكون قانونا يقينيا يمكن التنبؤ على أساسه بمستقبل الفكر الإنسانى ، ولقد أقر « كونت » نفسه فى تصنيفه للعلوم بأن الرياضة فى أول أمرها كانت واقعية ، وهذا يتنافى مع القول بأن المعرفة تبدأ لاهوتية أولا ثم تنتهى واقعية . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى : إن قليلا من التفكير يدلنا على أن النوع الإنسانى لم يكن ليبقى على وجه الأرض لو لم يتعرف على خصائص الأشياء منذ أول أمره لكى يستفيد من النافع ويحذر من الضار ، وهذا يدل على أن التفكير الواقعى لا بد وأن يكون مع الإنسان من أول أمره ، فالاولى أن يقال : إن الحالات الثلاث متعاصرة متلازمة مع تفاوت فيما بينها فى كل عصر وكل فرد . وأن يكون لكل منها قيمة .

وإذا كان المذهب معيبا فى أساسه وفى تطبيقاته هكذا . ألا يجوز لنا القول حينئذ إن « كونت » اقتنع بنسبية المعرفة ؟ ورأى أن يبررها بهذا المذهب وبهره العلم التجريبى فحصر فيه كل الحقيقة . وجاءت فلسفته الواقعية هى الفلسفة المادية ولا يخفف من ماديتها أن « كونت » توقف بالنسبة لما وراء الطبيعة ولم يتخذ موقف الإنكار ، لأن هذا التوقف ذاته موقف « لا أدرى » لا يفترق كثيراً عن المادية كما أوضحنا من قبل .

الفصل الرابع

نظرية التطور

* أصل الانسان .
* العناصر المادية فى نظرية التطور .
* قيمة نظرية التطور .
* الصراع بين اللاهوت والتطوريين .
* أثر نظرية التطور فى مجالات الفكر المختلفة .
* نظرية التطور والعالم الاسلامى :

— سلامة موسى يروج لنظرية التطور مطبقة على النفس الإنسانية .

— نظرية التطور والتعليم فى العالم العربى .

* الإسلام نظرية التطور .

إن داروين يبدأ عرض مذهبه فيقول فى مقدمة كتاب أصل الأنواع:

(لا يعتريى خلجة من الشك فى أن ما كنت أقطع به — كما قطع الطبيعيون — من القول : بأن كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلا بذاته، خطأ محض . وإنى اليوم لعلى تمام الإعتقاد بأن الأنواع دائمة التغاير ، وأن الأنواع التى نعتبرها من توابع الأجناس هى أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض . وعلى الإعتبار ذاته تكون كل التنوعات التابعة لنوع ما ، أعقابا متسلسلة عن ذلك النوع . وإنى فوق ذلك لشديد الإقتناع بأن الانتخاب الطبيعى هو السبب الأكبر ، والمهيء الأقوى لحدوث التغايرات، ولم يكن السبب الأوحد الذى تفرد بإبرازها إلى عالم الوجود[1]) :

وهى كما يقول « جوليان هكسلى » العالم البيولوجى الكبير: تعتمد على ثلاث حقائق لاحظها « داروين » ، ونتيجتين كبيرتين استخلصهما من هذه الحقائق الثلاث .

(أول هذه الحقائق أن الكائن الحى يتكاثر تكاثرا عظيما بنسبة هندسية ، حتى إن الإنسان الذى يتكاثر ببطء نسبى ، يضاعف عدده ، كل خمسة وعشرين عاما والفيل وهو أبطأ الكائنات تكاثرا ، إذا أنجب زوج منه خلال حياتهما ستة فيلة واستمرت تلك الفيلة فى التوالد ، فإن عدد الفيلة يصبح ١٩ مليونا فى ظرف ثمانية قرون . ولكن رغم هذا التوالد السريع فإن عدد أفراد كل نوع يكاد يكون ثابتا . فكيف يحدث هذا إن لم يكن هناك ضابط يوقف تكاثرها ؟ .

من هاتين الحقيقتين وصل « داروين » إلى أولى نتائجه وهى أن هناك

---

(١) أصل الأنواع . شارلز داروين ـ ترجمة اسماعيل مظهر ص ٧٢ جـ١ ط ٢ دار العصور سنة ١٩٢٨ .

صراعا على البقاء ، فالغذاء لا يمكن أن يكفى هذه الملايين المتناثرة من نبات أو حيوان . صراع بين النوع والنوع ، وصراع بين أفراد كل نوع على حدة[١]) .

(ولقد أخذ داورين هـذه النظرية « المالتوسية » نسبة إلى واضعها « القس مالتوس » وجعل يقارن بينها و بين الأحياء ، ثم أخرج منها ناموسيه ، ناموس الإنتخاب الطبيعى ـ وناموس التناحر على البقاء[٢]) .

(أما الحقيقة الثالثة التى توصل إليها « داروين » فهى أن الكائنات جميعا يختلف بعضها عن بعض ، أفراد أى نوع من الأنواع تتفاوت فى عديد من صفاتها الكثيرة . وهذة حقيقة لا يختلف عليها إثنان . و من هذه الحقيقة وصل إلى نتيجته الثانية الكبرى وهى الإنتخاب الطبيعى ، أو البقاء للأصلح ، هذا الإنتخاب الطبيعى يلعب دورا خطيرا ودقيقا فى تكييف الفرد للبيئة ، وتكيف أفراد الأنواع المختلفة بعضها للبعض الآخر . ويعاون الإنتخاب الطبيعى عامل آخر لا يقل عنه أهمية ، وهو الإنتخاب الجنسى . فالذكور الأقوى تستحوذ على أفضل الإناث وتنقل بذلك صفاتها الممتازة الملائمة لبيئة من السلف إلى الخلف ، والذكور التى تقل فرصتها فى الحصول على الإناث يقل نسلها شيئا فشيئاً حتى تنقرض . وبذلك لا يقوى على البقاء إلا نسل أصلح الذكور ، وأصلح الإناث[٣]) .

ورتب «داروين» فصول كتابه بحسب ترتيب الحقائق التى يريد أن يعرض المذهب فى إطارها ، فخصص الفصلين الأول والثانى لإثبات إمكان انتقال الصفات

---

(١) أصل الإنسان ـ الدكتور محمد غلاب ص٢٩ عدد رقم ٢٦٦ المكتبة الثقافية الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . سنة ١٩٧١ .

(٢) أصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء ارنست هيكل ترجمة حسن حسين ص ٣٨ مقدمة المترجم مطبعة الشباب ط٢ سنة ١٩٢٤ .

(٣) أصل الإنسان الدكتور محمد غلاب ص٣١ .

بالوارثه ، وكيف يستطيع الإنسان استجماع الصفات المرضية للأنواع بالإنتخاب بطريقة مطردة لاتقل فى أثرها عن الوراثة ، وإثبات التغاير بالطبيعة ، والحالات التى هى أظهر أثرا فى إحداث التغاير ، وخصص الفصل الثالث للحديث عن فكرة التناحر على البقاء . ويخصص الفصل الرابع للحديث عن الإنتخاب الطبيعى ، وانتقال صفات الأنواع للأنتجة للأعقاب عن طريق الوراثة . وخصص الفصل الخامس للحديث عن سنن التغاير بالرغم من أنه موضوع مستغلق[١] .

هذا ترتيب « داروين » لمذهبه ولكن « بخنر » يرتبه ترتيبا آخر فيقول :

(وعندى أن هذا المذهب يقسم إلى أربع مسائل جوهرية « وأن لم يقسمه « داروين » كذلك ، ودرسه على هـذه الصورة يسهل فهمه جدا ، وهى :

١ — تنازع البنـاء .

٢ — تكون التباينات أو تغير الأفراد .

٣ — إنتقال هذه التغييرات فى النسل بالوراثة .

٤ — انتخاب الطبيعة للمتغير من هذه الأفراد الذى يكون فيه بعض أفضلية . وهذا الإنتخاب يحصل بواسطة تنازع البقاء .

فهذه العوامل الأربعة إذا اجتمعت وفعلت معا فنتيجتها التى هى استمرار تحويل الأحياء فى الطبيعة تكون كأنها ذاتية[٢]) .

---

(١) انظر أصل الأنواع ص٧٠ ، ٧١ جـ ١ .

(٢) شرح بخنر على مذهب داروين ترجمة شبلى شميل ص ٨٠ ضمن فلسفة النشوء والارتقاء جـ١ من مجموعة د . شبلى شميل المقتطف سنة ١٩١٠ .

أولا : التناحر على البقاء . استوحى « داروين » فكرة التناحر على البقاء من نظرية « مالتوس » القائلة : بأن الأحياء تتزايد بصورة متوالية هندسية طالما يوجد هناك غذاء ، فإذا قل بدأت هذه الأحياء فى التناقص . (فهذه الكثرة فى النتاج تعترضها أسباب كثيرة : منها مزاحمة الأفراد بعضها لبعض من جهة وعدم موافقة الأحوال الخارجية للحياة من جهة أخرى ، أو هو تنازع البقاء .

وهذا التنازع على حالين : فاعلى . ومفعولى . ويراد بالفاعلى : ما كان بين الأحياء بعضها مع بعض وبالمفعولى : ما كان بينها وبين قوى الطبيعة الصامتة[1]) .

(ولا يبلغ التنازع معظمه إلا بين الأنواع الأقرب بعضها إلى بعض ، لاشتراكها فى المتنازع عليه ، ويقل كلما ابتعدت عن بعض حتى يفقد . وكلما كانت الصورة قديمة كانت أضعف عن مقاومة خصومها الأحداث ، لاتخاذ الأحداث فى التنازع صورا أنسب للتغييرات الحاصلة فى أحوال الحياة تجعلها أقوى ، وكل صورة غلبت لا تعود أبدا ، إذ لا تعود قادرة على الثبات فى التنازع[2]) .

ويطلق « داروين » اصطلاح التناحر على البقاء إطلاقا مجازيا على صراع الأحياء من أجل البقاء . فتدخل فى صراع مع بعضها البعض ، وفى صراع مع البيئة[3] .

ويطلق « بخنر » على تنازع الأحياء بعضها مع بعض تنازعا فاعليا ، وعلى تنازعها مع الطبيعة تنازعا مفعوليا[4] :

---

(١) المصدر السابق ص٨٢ ج١ .
(٢) المصدر السابق ص٨٤ ج١ وانظر أصل الأنواع ص ١٧٩ ج١ .
(٣) انظر أصل الأنواع ص١٦٢ ، ١٦٣ ج١ .
(٤) انظر شرح بخنر على مذهب داروين ص٨٢

(واطراد هذه القاعدة عام فى كل الاعتبارات . فإننا لا نكاد نعرف السبب الحقيقى فى شدة التناحر وقسوته بين الصور المتحدة الصفات التى تشغل على وجه التقريب رتبة عضوية متكافئة من رتب النظام الطبيعى ولا يمكننا غالبا أن نحدد الأسباب التى بها يتغلب نوع من الأنواع على غيره فى مهمة الحياة العظمى[1] .

ولكن على أى سنة يسير نظام التناحر على البقاء ؟ لماذا يكون شديدا كلما تقاربت الأحياء فى الرتبة ، ويقل عندما تتباعد ؟ .

ويجيب « داروين » بأن :

(كل ما نستطيع الأخذ به هو أن نعى دائما أن الكائنات العضوية كافة مهما كانت صفاتها وطبائعها مسوقة إلى الازدياد العددى بنسبة رياضية ذات نظام خاص ، وأن كلا منها لا بد من أن يتناحر للبقاء مع غيره وأن ينزل به الهلاك فى بعض أدوار حياته الطبيعية ، أو خلال الفصول أو الأجيال ، أو الفترات الزمانية المتتالية[2]) .

ثانيا : تكون التباينات أو تغير الأفراد : مبنى على قاعدة وضعها « داروين » ، ورأى أنها مبنية على الاختبار ، هذه القاعدة هى أن الأجسام الحية تميل إلى التغير حتى لتنحرف عن أصلها الصادرة عنه ببعض صفات خاصة قد تكون فى اللون أو السحنة أو الكساء أو القد أو القوة أو تكوين بعض الأعضاء . ويمكن القول بأن : الحى لا يعقب حيا متفقا معه اتفاقا تاما فى جميع الصفات ، كما أنه لا يقال إنه يعقب حيا مختلفا عنه تماما لأن الوراثة ليست متخلفة حتى يختلف النسل عنه تماما . ومن هذا يمكن القول بأن الحى يعقب شبيها به فى الصفات الجوهرية فقط ، ولا يشبهه أبدا فى كل الصفات ولو أن

(١) أصل الانواع ص ١٨٠ ج١

(٢) أصل الانواع ص١٨٣ ج١

الإختلاف جزئى غير محسوس ، والتحول على هذا النحو ناموس عام يشمل جميع الأحياء[١] .

هكذا يشرح « داروين » نشأة الأنواع ، فيرى أنها تحصل عند انحصار بعض الصفات فى بعض الأفراد ، وانتقالها فى النسل بالوراثة ، وثبوتها فيه لزمان طويل . فالتباينات على رأيه أنواع فى حالة النشأة والأنواع تباينات واضحة جيدا وثابتة[٢] .

ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف يحرص « داروين » ومن تابعه على اعتبار قيمة التباينات ، مخالفا بذلك القدماء الذين يحاولون التخلص منها يعتبرها د روين ثمينة لأنها تساعد على فهم أصل الأنواع بل هى أصلها[٣] .

ثالثا : انتقال هذه التغايرات فى النسل بالوراثة .

وبعد أن اتضحت قيمة التباينات فى تغير الأحياء على هذا النحو فإن ذلك (لا قيمة له فى مذهب « داروين » إلا بالوارثة التى تنقل الصفات المميزة للأنواع فى النسل ، واعلم أنها ـ أى الوراثة ـ تنقل الأمراض كما تنقل عيوب التكوين مثل : زيادة عدد الأصابع والأظفار ، ومثل الجهر ، وتشقق الجلد . ولاية كانت — كما تقدم — أو عارضة كالعيوب الحاصلة عن آفات طارئة . وكما أنها تنقل الصفات الجسدية ، تنقل الصفات الأدبية كذلك أيضا كالشهوات ، والأميال والعوائد ، والأخلاق ، والعقل ، إلى غير ذلك ، ومن عجيب أمرها أنها كثيرا ماتقطع الأجيال كامنة ، وتظهر فى الأولاد بعد ذلك . وهذا الأمر يسمى عندهم « الأتافيسم » ومعناه الرجوع إلى الجد.

---

(١) انظر شرح بختر على مذهب داروين ص٨٧ .

(٢) انظر المصدر السابق ص ٨٨ .

(٣) انظر أصل الانواع ص ١٥٨ ج ١

ونصطلح عليه بالدور الوراثى أو الرجعة ولا فرق بين أن يكون من جهة الأب أو الام[١]).

رابعا : الإنتخاب الطبيعى . ويعنى داروين بالانتخاب الطبيعى تلك السنة سنة تثبيت التغايرات فى صفات العضويات مهما كانت تافهة ، وكانت ذات فائدة ما للأحياء . وأطلق « سبنسر » على هذا المعنى « بقاء الأصلح » ووافقه « داروين » على هذا ويرى أيضا أنه وإن كان أكثر ملاءمة للمعنى السابق إلا أنه موافق له من بعض الوجوه[٢] .

ويطلق عليه « برن » مترجم أصل الأنواع للغة الألمانية « التحسين الطبيعى »[٣] .

وإذا كان قانون بقاء الأصلح يعتمد على احتفاظ الأنواع ببعض الامتيازات التى تمكنها من البقاء فى معركة الصراع ، فإن هذه الامتيازات التى تساعد النوع فى التنازع على البقاء لا تحدث إلا بعد جهد طويل ، ولكى يكون الفرد به نوعا جديدا لا يكفى امتيازه به مرة واحدة ، بل يلزم لذلك أحيانا مائة جيل ، وقد يصل إلى عشرة آلاف جيل . وهذا يعنى أن الزمان فى مذهب « داروين » له الاعتبار الأول فى تاريخ الأرض وما يتكون عليها[٤] .

والانتخاب الطبيعى يحتفظ بماله فائدة فى بقاء الأحياء ، على اعتبار أنه إذا احتفظ الانتخاب بصفات تضر بالنوع ، لبادت الأنواع ، ولم تستطع البقاء . والإبقاء على الصفات النافعة للأنواع ، وابادة الضارة بها هو ما أطلق

---

(١) شرح مختصر على مذهب داروين ص٩٠

(٢) انظر أصل الأنواع ص ١٦١ جـ١ .

(٣) انظر شرح مختصر على مذهب داروين ص٩٢ جـ١ .

(٤) انظر المصدر السابق ص ٩٢ جـ١ .

عليه « دارون » «الانتخاب الطبيعى »أو « بقاء الأصلح »[١] .

ويرى « دارون » أن الانتخاب الطبيعى بالمعنى الذى حدده ممكن ، وذلك أن الإنسان يستطيع إحداث بعض الصفات فى الكائنات وتثبيتها بالانتخاب الصناعى ، بل أحدثها فعلا . ولكن هناك فرقا بين عمل الإنسان، وعمل الطبيعة ، فالإنسان ينتخب بعض الصفات الظاهرة التى تفيده هو ذاتيا، ولذلك لايحتاج إلى زمن طويل ، ولكن الطبيعة تنتخب الصفات الغير ظاهرة التى تساعد الكائن الحى على الإحتفاظ بالبقاء ، فالطبيعة ليست كالإنسان تختار لمصلحتها أو منفعتها ولكنها تختار من الصفات تلك التى تفيد الكائن الحى ذاته ، وعلى هذا النحو فان الطبيعة تحتاج فى عملها إلى زمن طويل جدا لإتمام مهمتها . وإذا كان الإنسان يستطيع الانتخاب صناعيا ، فان الطبيعة تستطيعه بلباقة أكثر ، وإتقان أكبر[٢] .

وهكذا يركز « دارون » على تأثير الزمن مما جعل بعض الطبيعيين يتصور أن دارون يقول : بأن الزمان وحده هو الذى يؤثر فى الانتخاب الطبيعى ، مع أنه لايقول بذلك ، واضطره ذلك إلى أن ينفيه بقوله : (إن مضى الأزمان وتلاحق الدهور لا يتعدى تأثيره تهيئة الظروف لظهور التغايرات المفيدة للكائنات وانتخابها انتخابا طبيعيا ، واستجماعها ثم تثبيتها فى طبائع الصور العضوية)[٣] .

وعلى هذا يمكن القول بأن « دارون » لا ينكر تأثير الأسباب التى يذكرها « لامارك » بل يعترف بتأثيرها ، ويضعها فى مقام رفيع بجانب الانتخاب الذى يعده فى المقام الأول . والأسباب المذكورة هى :

---

(١) انظر أصل الأنواع ص ٣ جـ ٢ .

(٢) انظر المصدر السابق ص ٧ — جـ ٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠ جـ ٢ .

العادة ، والاستعمال ، والضرورة[١] .

وإذا كان « داروين » يعطى أهمية لما قال به « لامارك » فى أسباب تطور الأحياء فان هـذا لا يتضح إلا بايراد شىء عن رأى « لامارك » ، وللمقارنة بينه وبين « داروين . و «لا مارك » يرى أن العادة والاستعمال والضرورة تعمل فى ظل (قوانين لا تتعداها . أهمها أربعة :

أولها : الحياة بقواها الذاتية تميل باستمرار إلى زيادة حجم كل جسم تحل فيه ولمد أبعاد أجزائه إلى غاية محدودة هـذه الغاية هى الموت ، وهو التابع الطبيعى للحياة .

ثانيها : كل مايحصله الجسم الحى من الصفات أو يتأثر به من التغيرات ينتقل إلى نسله ، ويظهر فيهم على ما كان عليه فى آبائهم. وقد أبان «لامارك» فى شرحه هـذا القانون ، بأن جملة التغيرات فى مدى القرون توجد بين الأحياء تنوعات لاتقف عند حد .

ثالثها : الجسم الحى إذا احتاج إلى عضو بتأثير أحوال البيئة تطلبه وانفعل للحصول عليه ، وتحرك حركات خاصة تحت فعل الحاجة إليه فيتعود ذلك، والعادة فى نظر « لامارك » هى الوسيلة العامة التى تستخدمها الطبيعة لتغيير أعضاء الحيوانات .

رابعها : أن نمو الأعضاء وقدرتها على أداء وظائفها يكون دائما بنسبة استعمال هذه الأعضاء . ومؤدى هـذا القانون أن استعمال عضو من الأعضاء يقويه وينميه ،وإهماله يضره ويلاشيه . ومن هنا يتبين أن «لامارك» لم يقل فقط بالترقى التدريجى . بل بالتقهقر التدريجى أيضا على حسب الأحوال . وبتطبيق هذا القانون يسهل عليك فى نظر « لامارك » أن تفهم

---

(١) انظر شرح مختصر على مذهب داروين ص٩٦ ج١ .

كيف نشأت ذوات الثدى من الزواحف أمثال التماسيح ، وكيف انقسمت إلى ثلاث طوائف أصلية) (١) .

(والفرق بين الرجلين كبير وخطير ، فبينما يرى « لامارك » أن البيئة تستبقى الكائن الحى الذى يحمل الصفات الملائمة لها ، وبينما يرى « لامارك » أن البيئة تشكل أعضاء الكائن الحى ، يرى داروين أن البيئة تنتخب الأوفق والأصلح له) (٢) .

(وتأتى أهمية لامارك أيضاً من ناحية أخرى ، فان إصرار لامارك على أن عملية التطور لها هدف ، تعتبر خطوة فكرية واسعة ، فالتطور الخلاق أو الهادف هو ما يقول به بعض التطوريين الحديثين ، ووجود هـذا الهدف ، هو اعتراف بوجود قوة خلاقة عليا تسير هذا الكون ومافيه من أحياء ، ومن ثم اتبعها التطوريون المؤمنون ، وأنكرها الماديون نكرانا شديداً) (٣) .

(ويعترف داروين أيضا بتأثير الأحوال الخارجية للحياة التى يعتبرها كثيرا « جفروى سنتيلير » « كالإقليم والتربة والقوت والنور والهواء وأقسام اليابسة والمياه الخ » إلا أنه يجعلها دون الانتخاب الطبيعى) (٤) .

وإذا كان « داروين » يعطى الانتخاب المقام الأول ، ويضع إلى جانبه ماقال به « لامارك » وهو « العادة والاستعمال والضرورة » كذلك يضع إلى جانبه ماقال به « جفروى سنتيلير » من أثر الأحوال الخارجية إلا أنه يعترف بأنه لايستطيع أن يعين مقدار الأثر الذى تعطيه كل من هذه الأشياء .

---

(١) على أطلال المذهب المادى . محمد فريد وجدى ص٧١ ، ٧٢ ج١ مطبعة دائرة معارف القرن العشرين بمصر سنة ١٩٢١ .

(٢) أصل الإنسان الدكتور محمد غلاب ص ٤٣ — ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٥ .

(٤) شرح بخنر على مذهب دارين ص ٩٧ ج١ .

ولا مقدار النتائج التى تحدث عنها ، وكذلك لايستطيع أن يعين القوانين التى تسير عليها فى تأثيرها ، ولكن فقط يؤكد أن هذه القوانين موجودة، ومع هذا كله فلايجوز إنكار حصول تجمع ثابت فى التغيرات الطفيفة الموافقة للفرد بواسطة الانتخاب الطبيعى .

و « داروين » يرى أن استمرار تجمع الصفات الموافقة فى الفرد لايعنى السعى به دائما إلى الكمال . ولكن فقط تحصل له الإمتيازات التى تكفل له البقاء ، وإن كان أقل من غيره فى مراتب الكمال فى صفات أخرى ، ولجهل « داروين » بالأسباب التى تسوق التنوعات إلى الاختلاف عن أصولها . اضطر أن ينسب ذلك إلى المصادفة العمياء ، وعنى بها الجهل بهذه الأسباب جهلا تاما[١] .

وإذا كان أمثال « لامارك » و « داروين » يقول بنشوء الأنواع بالتدرج ، فإن أبحاث « دى فريز » أدت إلى نتائج تخالف هذا تماما . فلقد انتهى إلى النتائج الآتية :

١ — تظهر الأنواع الجديدة فجأة دون خطوات انتقالية ، تظهر جديدة بكل صفاتها التى تميزها عن الأنواع السابقة ، دون تدرج أو انتخاب أو صراع ، وتنفصل تلك الأنواع الجديدة عن سابقتها دون مارجعة .

٢ — تظهر الطفرات فجأة منفصلة عن جذوعها الأصلية ، فليس ثمة تغير تدريجى أو فجائى يصيب أفراد النوع كله ، بل تظل معظم أفراد النوع على حالها دون تغير ، ولا تظهر الطفرات إلا فى عدد معين ينفصل عن الأصل .

٣ — تظهر الأنواع الجديدة كاملة الصفات مرة واحدة .

---

(١) انظر شرح بخنر على مذهب داروين ص٩٧ ٩٨ وانظر اصل الانواع ص ٤٣ ، ٤٨ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ج٢ .

٤ — الصفات الطافرة لاعلاقة لها مطلقا بالتغيرات الفردية .

(لا تقصر الطبيعة جهدها على ماهو مطلوب ؛ بل إن قوتها الخالقة لا حدود لها . إنها تقدم كل إمكاناتها وتترك للبيئة أن تختار مايلائمها .

وهكذا انتهى « دى فريز » إلى نتيجة هامة ، وهى أن الصفات الطافرة هى التى تكون الأنواع الجديدة . وهذه الصفات الطافرة تظهر فجأة ، ولا تلبث أن تنتشر فى عدد كبير من الأفراد مرة واحدة وتخرجها من نوع إلى نوع جديد ، وهنا نتساءل وأين الإنتخاب الطبيعى ؟ ولقد كان « دى فريز » حاسما فى هذه النقطة . فقد نفى تماما وجود الانتخاب الطبيعى . كل مايحدث هو ظهور صفات جديدة تماما سماها طفرات ، تخرج بالأفراد من نوع إلى نوع آخر . وتلك هى مساهمة « دى فريز » فى نظرية التطور التى أعدها فى كتابه عن الطفرات سنة ١٩٠٤(١) .

أصل الانسان

عندما نشر داروين كتابه « أصل الأنواع » لم يشر إلى أصل الإنسان بأكثر من أن هذا المذهب (قد يحتمل أن يفيض بشىء من نور الحقيقة ، على أصل الإنسان وتاريخه)(٢) .

وظل بعد ذلك يحاول فى بحث هذه المشكلة حتى نشر كتابه « تسلسل الإنسان » سنة ١٨٧٤ .

وعندما نشر هذا الكتاب قال فى مقدمته :

(إن الغرض الأول من تأليف هذا الكتاب ينحصر فى النظر :

---

(١) أصل الانسان ص ٤٨ — ٥٠ .

(٢) ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء — اسماعيل مظهر ص ٢٨٥ المطبعة العصرية بالفجالة سنة ١٩٢٤ .

أولا : فيما إذا كان الإنسان كبقية الأنواع الحية قد تسلسل من صورة كانت موجودة من قبل ، ثم انقرضت .

ثانيا : فى الطريق التى تمشى فيها الإنسان ماضيا فى النشوء والتحول .

ثالثا : فى قيمة الفروق الحقيقية الكائنة بين ما يدعوه الباحثون بالسلالات البشرية)[١] .

وهكذا ترك الأمر معلقا بشأن الإنسان فى كتاب « أصل الأنواع » ، وعندما ظهر كتاب « تسلسل الإنسان» ، عاد فقرر أنه لا داعى لاستثنائه من تطبيق المذهب عليه . فصرح بأن :

(الفرق بين الإنسان والحيوان ، فرق بالكم أو الدرجة فقط ، وأن المسافة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا ، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية فى القرد وبينها فى الإنسان . كما يقول : إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر مما يعرض له من تجربة ، ويتحمل من ألم ، وإن له ذاكرة وذوقا فينا ، وغريزة تعاطف فلا يسوغ نفى العقل عنه)[٢] .

(وقد أثبت « داروين » فى كتابه « تسلسل الإنسان » أن طبيعة الإنسان الأدبية لها بداياتها فى صفات غريزية نستبينها فى كثير من الحيوانات وعلى الأخص تلك الغرائز التى تسوق العضويات إلى العمل على حفظ نوعها مستقلة عن العمل على حفظ أفرادها)[٣] .

وظهر هذا البحث بعد أبحاث قضت بقدم النوع البشرى ، وأنه من أصل حيوانى . فقال « لامارك » : بأن الإنسان نشأ من القردة ، وبعثه

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .
(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ٣٥٣ .
(٣) ملتقى السبيل — ص ٩٥ .

على ذلك المشابهة بين الإنسان والقردة الراقية ، فى أوجه مختلفة ، مثل المشى منتصبا ، وأشكال الأيدى والأرجل ، وأسلوب النطق ، والاستمداد الراقى للذكاء . ولبثت وجهة نظر « لامارك » منسية نحو نصف قرن . وقال : بنشأة الإنسان من القرد ، و « كارل فوت » فى ألمانيا سنة ١٨٦٣ . وقرر « هكسلى » أن جهابذة أهل النظر قد أثبتوا إثباتا قاطعاً أن مباينة الإنسان للقرود العليا أقل من مباينة القرود العليا لمراتب البريمات الدنيا .

قال « هكسلى » فى كتابه « معرفة الظواهر الحية » : من السهل أن نبين أن الإنسان بالنظر إلى المخلوقات لا يختلف عن الحيوانات التى هى دونه أو قريبة منه ، أكثر مما تختلف هذه الحيوانات عن التى من صنفها . ويقول أى « هكسلى » ونحن لا نغلو فى القول بتسلسل الإنسان من القرد ، وإنما تذهب إليه هو : أنه مهما كان من الفروق بين الإنسان والقرد الراقى فإن ذلك لا يكون شيئا قبالة الفروق التى تقع بين هذا القرد الراقى ، وبين غيره من القرود المنحطة(١) .

وكذلك قال « أرنست هيكل » بتسلسل الإنسان عن القرد ، وكذلك كان يعتقد أستاذه « فيرخو » بنفس الفكرة ، ثم شك فيها ثم عارضها فى آخر أمره بمنتهى القوة ، مع أنه كان تجريبيا لا يؤمن إلا بما يكون نتيجة للتجربة ، ورفض الأديان فى آخر حياته ، ويحاول « أرنست هيكل » التشكيك فى موقف « فيرخو » المعارض ، ويبرزه كمنافق يظهر غير ما يبطن(٢) .

ويبنى « داروين » رأيه — ويشاركه « ولاس » — فى تسلسل الإنسان

---

(١) أنظر فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء . ارنست هيكل ص ٥٦ ومقدمة المترجم وص ٦٦

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٣٤ — ٤٦

على حقائق طبيعية مبنية على التشابهات الموجودة بينه وبين الحيوانات فى صفاته من الوجهة الفسيولوجية ، ولكى يتضح للمقام ينبغى أن نورد بعض التفصيلات التى ذكرها الباحثون فى مدى هذه التشابهات .

١ — يمكن القول بأن الإنسان من الناحية الفزيولوجية حيوان فى صفاته ، وإن اختلف عن الحيوانات الأخرى فى المجموع إلا أنه يتفق معها فى كل التراكيب الجوهرية ، فهو من ناحية هيكله العظمى من ذوات الفقار ومن ناحية أرضاعه صغاره ينتمى إلى ذوات الثدى ، ويشبهها أيضاً فى تركيب الدم والعضلات والأعصاب ، وتركيب القلب والأوردة والشرايين والرئتين ، وتفاصيل أجهزة التنفس ، والدورة الدموية ، وعدد الأطراف وانتهاء أطرافه بعدد من الأصابع ويشبهها كذلك فى الحواس ، ومهيئات الإحساس . والفرق بين الإنسان وذوات الثدى فى هذه الأمور إنما هو فى الدرجة دون النوع ، بقدر ما تختلف ذوات الثدى بعضها عن بعض . وإذا كانت الأبحاث قد أثبتت أن ذوات الثدى ترجع أنواعها إلى أصول قديمة نشأت عنها ، فإنه من المحتم القول بأن الإنسان نشأ عن أصل حيوانى قدم ، ولم يخلق كنوع مستقل[١] .

٢ — وجود الأعضاء الأثرية فى الحيوانات العليا والإنسان . مثل القواطع الأثرية التى لا تشق اللثة لتخرج فى بعض الحيوانات المجترة وبعض الأقدام الأثرية المعلقة على ظاهر كثير من أنواع السحالى ، هذه الأعضاء الأثرية قد ترى عديمة النفع ، ولكنها ذات فائدة كبيرة لحياة غيرها من الحيوانات التى تقاربها نسبا فى الرابطة الطبيعية ، هذه الأعضاء تورث ضامرة لانعدام حاجة الحيوان إليها والأعضاء الأثرية هذه موجودة فى جسم الإنسان ، وبعضها قد يكون ثابتا فيه ، والبعض الأخر يظهر ليدل الباحثين على آصرة القرابة التى تربط بينه وبين الحيوانات الأدنى منه . فمثلا يرى

(١) أنظر ملتقى السبيل — اسماعيل مظهر ص ٢٨٧ .

أن كثيرا من الناس يستطيعون تحريك آذانهم اختياريا وورث بعض أفراد الإنسان هذه الخاصية عن أسلافه الحيوانية ، وفقدها بسبب عدم حاجته إليها فى عصوره المتحضرة ولاحظ الباحثون أن بعض أجزاء جسم الإنسان قابلة للتغاير ، وكثيراً ما تتغاير لتشابه صفات لا توجد إلا فى حيوانات أدنى منه مرتبة ، لاحظوا هذا الشرايين ، وفى بعض عضلات الإنسان ، حتى إن العلامة « وور » لاحظ فى ثلاث وستين حالة إمتحنها ٥٥٨ شكلا من أشكال التغاير فى العضلات ، ورأى فى رجل سبع تغايرات عضلية تمثل عضلات خاصة بصنوف معينة من القردة ، ويخضع لهذا التغاير بعض العضلات الخاصة ذات الفائدة الخاصة للإنسان التى لا يشاركه فيها نوع آخر من أنواع الحيوان ، مثل عضلات اليد والعضد ، و « داروين » يرى فى كتاب « تسلسل الإنسان » أن ظهور هذه العضلات يعود إلى الرجعة إلى صفات فقدها الإنسان منذ أزمان موغلة فى القدم ، ومراحل قطعتها أسلافه خلال إنقلاباتها النشوئية العديدة[١] .

يذكر ذلك فى كتابه « تسلسل الإنسان » إذ يقول : (إن من الأشياء التى لا تسلم بها بديهة العقل أن يشابه الإنسان عن طريق المصادفة العمياء القردة العليا فيما لا يقل عن سبع عضلات من عضلات جسمه إذا لم يكن هناك شيء من أواصر القربى والنسب بينهما . أما إذا إعتقدنا بأن الإنسان متسلسل عن صورة تشابه صور القردة العليا ، فلست أجد من حائل يحول دون القول بأن بعض العضلات قد تعود إلى الظهور مرة أخرى فجأة بعد أن تكون قد فقدتها تراكيب الجسم الإنسانى منذ عدة آلاف خلت من الأجيال ، بمثل ما تظهر الخطوط الملونة القاتمة فجأة فى أرجل الخيل والبغال والحمير ، وأكتافها بعد أن فقدتها تلك الصور منذ مئات ألوف مضت من الأجيال[٢]) .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٢٨٧ — ٢٨٩
(٢) المصدر السابق ص ٢٨٩

٣ — أن جميع الحيوانات الفقارية تشترك فى خاصية واحدة وهى أنها تنشأ من بويضة حية تتبع فى انقلابها الجنينى نظاماً واحـــداً مطرداً فيها جميعاً ، فينقسم جثمان البويضة البلازمى على نفسه عـدة انقسامات أولية بنسبة رياضية محكمة فيكون اثنين ثم أربعة ثم ثمانية ثم ستة عشر حتى يبلغ ١٢٨ قسما ، وعند ذلك تأخذ الأعضاء فى التميز بصورة أولية صرفة وتتشابه الأجنة فترة لا يمكن للباحث أن يميز فيها بين أجنة الأنواع المختلفة ،وهذا التشابه ليس مقصوراً على شكلها الظاهر بل يتعداه إلى كل التفاصيـــل الجوهرية ، ولا يظهر الاختلاف إلا بعد فترة من التطور الجنينى ، واستطاع الباحثون أن يصلوا إلى قانون فحواه :أن الحيوانات الفقارية كلما كانت أكثر تشابهاً عند البلوغ طال أمد تشابهها فى الحالة الجنينية ، ويرى « هكسلى » أن الإنسان يتبع نفس السبيل فى تطوره الجنينى ، فإنه لا يستطاع لأول وهلة التفريق بين البويضتين ، وإن اختلف جنين الإنسان عن جنين الـكلاب فى بعض الاعتبارات ، إلا أنه يتفق مع جنين القردة اتفاقاً تاماً ، ولا يستطيع الباحث أن يظهر عـلى فروق واضحة بين جنين الإنسان والقرود إلا فى أخريات الإنقلاب الجنينى ، على أنه ينبغى ملاحظة أن أجنة القردة تختلف عن أجنة الـكلاب بنفس الدرجة التى يختلف عنها جنين الإنسان وهذه الحقائق كافية لوضع الانسان من ناحية الوحدة فى الشكل والتركيب مع الحيوانات عامة والقرود خاصة .

ينبغى ملاحظة عدة حالات فى مراحل التطور الجنينى للإنسان . فمثلا : نرى أن عظمة العصعوص تبدو فى مرحلة من مراحل التطور الجنينى قد خرجت باستطالتها عن القياس ، حتى لتبعد بكثير عن امتداد الرجلين ، حتى لتظهر كأنها ذنب . وكذلك تشابه اللفائف المخية فى جنين الإنسان تلك اللفائف عند البابون حتى الشهر التاسع . وإبهام القدم عند الانسان الذى هو من أهم خصائصه التى يختلف فيها عن بقية الحيوانات خلال أول مدارج الانقلاب الجنينى أقصر من أصابع القدم الأخرى ، ويكون منفصلا عن

قوام القدم بزاوية تعادل مقدار الزاوية التى ينفصل فيها إبهام القدم فى القرود العليا ذوات الأربع حتى عند بلوغها[1] .

٤ — لقد ثبت طبياً أن الحيوان والإنسان يشتركان فى بعض الأمراض المعدية ، وتنتقل عدواها من الحيوان إلى الإنسان ، والعكس مثل الكوليرا والطاعون وداء الكلب ، ولاحظ الباحثون أن القردة قد تصاب ببعض الأمراض غير المعدية التى تصيب الإنسان مثل الصرع والتهاب الأمعاء ، وللعقاقير الطبية أثر فى شفائها كالإنسان ، واستدل الباحثون من هذا فى علم الحياة على أن هناك تشابها كبيراً بين تراكيب الأنسجة وطبيعة الدم والأعصاب ؛ وتكوين المخ فى الإنسان والحيوانات العليا ، كما أنه من الملاحظ أن كثيراً من أنواع القرود تميل إلى تعاطى المنبهات مثل القهوة والخمر والشاى ، وهذا يدل على أن هناك تشابهاً بين أعصاب الذوق فى القرود والإنسان ، وأن أجهزة القرود العصبية تتأثر بنفس الطريقة التى يتأثر بها الجهاز العصبى فى الإنسان وهذه الحقائق تنفى الرأى القائل بأن تكوين الإنسان الحيوى مخالف لبقية الحيوانات ، أو أن الانسان منفصل عن الوحدة الحيوية التى تربط بين الأحياء[2] .

٥ — إن الناظر إلى القردة يخيل إليه أنها صورة مشوهة للإنسان ، فوجوهها وأيديها وحركاتها وما تعبر عنه تغيرات وجهها وكافة أعمالها تشابه ما يأتى به الانسان مشابهة ما . ولكن توجد بعض أنواع القردة أقرب فى الشبه إلى الانسان من غيرها وهى منحصرة فى أربعة أنواع : « الأوران أوتان » فى بورنيو وسومطره و «الشمبانزى» و«الغوريلا » فى غرب أفريقيا وصنوف « الجيبون » وهى تقطن فى الجنوب الشرقى من آسيا وأرخبيل الملايو » وهذه الأنواع يطلق عليها الباحثون « الأنثروبويد » أى القردة

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٢٩٠ — ٢٩١

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٣٩٢ .

المشابهة للإنسان ، والنوع الأخير هو أقلها شبها بالإنسان ، واختلف الباحثون بالنسبة لهذه الصور فى مسألتين أيها أقرب شبها بالإنسان وأيها أقرب نسبا إليه ، ومسألة المشابهة قد ثار حولها جدل طويل وأظهرت الأبحاث نتائج متخالطة . فإذا ما أردنا تحديد أى هذه الصور أقرب إلى الإنسان لا نصل فى ذلك إلى حل . ولنأخذ الهيكل العظمى مثلا . يتفق هيكل الإنسان وهيكل الجيبون فى عدد عظام الصدر حيث يقتصر كلاهما على عظمتين . أما الشمبانزى والغوريلا فالصدر فيهما يتكون من سبعة عظام متصلة فى سلسلة واحدة بينما يتكون صدر الأوران من عشرة عظام متسقة فى سلسلتين وليس هذا الوضع مقتصراً على الهيكل العظمى وحده بل يتعداه إلى أجزاء كثيرة أخرى فى الجسم مثل عدد الضلوع وعدد الفقرات القطنية وعدد عظام رسغ اليد وهناك فروق كثيرة عددها الباحثون ولكن نتائج الأبحاث ظهرت متشابكة متخالطة هذه الفروق كبيرة فى الشكل والحجم وتركيب العظام ومع هذا نستطيع القول : إن الأبحاث التى أجريت لبيان المشابهات والفروق بين الإنسان والقردة لا يستطيع الباحث أن يصل منها إلى حل فى مسألة أصل الإنسان[1]

بعد أن أوردنا بعض التفاصيل عن الأبحاث التى أجريت لبيان المشابهة بين الإنسان والحيوان . نقول : إن نتائج هذه الأبحاث كان لها أثر كبير فى تدعيم مذهب التطور فى القرن التاسع عشر ، واقتنع كثير من الباحثين بتطور الإنسان من الحيوان بالطريقة التى رسمها مذهب التطور ، ومنهم من قال بأن أصل الإنسان هو القرد أمثال « لامارك » و « وكارل فوت » و « أرنست هيكل » ـ كما بينا من قبل ـ ولكن ما موقف « دارون » ؟

إن « دارون » لم يقل بتسلسل الإنسان من القرد ولكن كان مقتنعاً (بأن الإنسان جزء من المملكة الحيوانية تطور منها عن طريق الإنتخاب

---

(١) أنظر المصدر السابق ٢٩٣ – ٢٩٤ .

الطبيعى ، والإنتخاب الجنسى ، وأن الأعضاء التى استعملها قويت ، والتى أهملها ضمرت ، وأن وجود التنوعات بين أفراد الأنواع المختلفة هى التى هيأت للطبيعة فرصة الإنتقاء والانتخاب وكل تحول مهما كان تافها ثبت متى كان ذلك مفيداً للكائن الحى(١) .

تلك مشابهات أقنعت داروين وأمثاله بأن مذهب التطور ينطبق على الإنسان كما ينطبق على بقية الحيوانات باعتباره متسلسلا عنها،ولكن هناك رأياً آخر فى هذه المشابهات ونعطى كمثال عليه ماقاله « كريس موريسون » فى كتابه الإنسان لا يقف وحده وترجم إلى العربية تحت عنوان العلم يدعو إلى الإيمان .

وترجع أهمية قول « موريسون » إلى أن الكتاب ظهر بعد ظهور نظرية التطورعلى يد « داروين » بأكثر من ثمانين عاما . وإلى أن « موريسون » نفسه له تاريخ عظيم فى العلم فقد شغل عدة مناصب هامة وهى : رئيس أكاديمية العلم بنيويورك — ورئيس المعهد الأمريكى لمدينة نيويورك — وعضو المجلس التنفيذى لمجلس البحوث القومية بالولايات المتحدة — وزميل فى المتحف الأمريكى للتاريخ الطبيعى — وعضو مدى الحياة للمعهد الملكى البريطانى — يقول « موريسون » :

(والإنسان حيوان من رتبة الطليعة . وتكوينه يشبه تكوين فصائل السيميا ولكن هذا الشبه الهيكلى ليس بالضرورة برهاناً على أننا من نسل أسلاف سيميائية « من القرود » أو أن تلك القرود هى ذرية منحطة للإنسان .

إن العلم يشير إلى إبهام يد الإنسان وقدرتها على الإمساك بالعدد

---

(١) أصل الإنسان ٣٥

والأسلحة ويعد ذلك أصلا لتقدم الإنسان وأن إبهام القردة التى لا نفع لها لهى برهان قاطع على أن إبهام الإنسان لا يمكن أن تكون قد جاءت من ابهام قرود السيميا التى تعيش على الأشجار تلك الإبهام المخصصة لهذه العيشة ، ذلك لأن الطبيعة لا تعيد أبداً تيسيرا قد فقد)[١]

وهناك مشكلة عويصة لم تحل بطريقة مقنعة ، وهى وجـود فروق ضخمة تفصـل بين الإنسان وأعلى الحيوانات ، تتمثل فى وقوف الإنسان منفرداً من بين الحيوانات (لأنه استطاع أن يقف وحده منتصب القامة له مخ تام ويد صناع ، ويعيش فى مجتمع له تنظيم سياسى ، ويرتبط مع أفراد المجتمع بوجـدان وضمير ، وتراث تتوارثه الأجيال بواسطة اللغة — وسيلة اتصاله بأقرانه — ويستطيع أن يتحرر من رقة الطبيعة بل يغير من سطح الأرض . فهو الحيوان الوحيد الذى أحدث أعمق التغييرات فوق سطح هذا الـكوكب . بل بدأ يخرج من نطاقه ، ويرتاد الآفاق الأخرى ويجوب أنحاء الفضاء الخارجى للأرض)[٢] .

هذه الفروق يجب أن توقف الباحثين طويلا أمام هذه المشكلة . فعلى فرض التسليم بصحة مذهب التطور . وتطبيقه على الإنسان لابد من العثور على الحلقات المفقودة بين الإنسان وأصله الذى نشأ عنه ، هذه الحلقات المفقودة إذا جاز للباحث أن يعتذر عنها بالنسبة لتسلسل الحيوانات بعضها من بعض ، فإنه لا يجوز الاعتذار عنها بالنسبة للإنسان . لأن الحكم عليه بكونه متسلسلا عن الحيوان له خطر عظيم لأنه يتصل بمعتقدات البشر ، وإحساسهم بكرامتهم . ولهذا أحس الباحثون بالحرج ، فتساءلوا عن الحلقة المفقودة ، بالنسبة للإنسان ، ولم يكن لديهم جواب إلا الإعتذار عن وجودها .

---

(١) العلم يدعو إلى الإيمان كريس موريسون ترجمة محمود صالح الفلكى ص ١٤٤ ط ٥ مكتبة النهضة المصرية . سنة ١٩٦٥

(٢) أصل الإنسان ص ٨

(فكان « داروين » يتساءل دائماً عما كان يسمى بالحلقة المفقودة بين القردة وأسلاف الإنسان ، وكذلك تساءل « توماس هكسلى » فى القرن التاسع عشر ، ولم تكن ثمة إجابة على هذا سوى الاعتذار بأن السجل الجيولوجى لم يكن قد اكتمل بعد ، وأن البحث عن أسلاف الإنسان وقتئذ لم يكن قد تناول سوى اليسير من سطح الأرض)[١] .

وبعد ثمانين سنة من ظهور مذهب « داروين » يقول « كريس موريسون » : (على أننا لا ينبغى لنا أن نشغل أنفسنا بشكل جدى أكثر من اللازم بما حدث لأسلافنا منذ مليونى جيل على الأقل ومع هذا يبدو أن البحث عن الحلقة المفقودة سوف يتضح عبثه)[٢] .

العناصر المادية فى نظرية التطور

نظرا لأن نظرية التطور أحدثت ضجة كبيرة ، وسيطرت على كثير من العقول ، مما اضطر الباحثين إلى أن يتناولوها بالبحث فى كثير من نواحيها . ومن أهم هذه النواحى : البحث فى السؤال القائل : هل نظرية التطور مادية أم غير مادية ؟ يختلف الباحثون فى هذا .

إنهم يتفقون على أن كثيرا من متابعى « داروين » ماديون بلا شك ولكن الخلاف إنما هو بشأن « داروين » نفسه . هل المذهب كما وضعه هو مادى أو غير مادى ؟ . ولابد لنا لكى يكون البحث شاملا من أن نتناول الموضوع بشقيه ، فنتحدث عن مدى مادية مذهبه ، أو عدمها ، ويقتضى البحث أن نتناول بالحديث « ولاس » باعتباره شريكا لـ« داروين » فى المذهب ، وإن كان قد نسب إلى « داروين » وحده لأسباب ليس هنا موضع بيانها .

---

(١) المصدر السابق ٩٨

(٢) العلم يدعو إلى الإيمان ص ١٤٥

ثم نتبع ذلك بالحديث عن الشق الثانى ، وهو : مادية أتباع « داروين » من أمثال « بخنر » و « هيكل » .

وفى حديثنا عن الشق الأول نقدم « ولاس » على « داروين » لأن الحديث عنه سيكون أقل بكثير من الحديث عن « داروين » على أساس أنه لم يشتهر شهرته ، ويكفى أن نبين المراحل التى مرت بها عقيدته فى الإله، على اعتبار أن « داروين » قد أشار فى مقدمته لكتاب أصل الأنواع إلى أن « ولاس » قد وصل إلى نفس النتائج التى وصل إليها هو قبل نشر كتابه أصل الأنواع ، ويكفى أن نعرف أن « ولاس » ـ كما كتب هو ـ كان ماديا أول أمره ، ثم أرغمته المشاهدات على أن يغير موقفه .

إذا كان داروين مؤمنا فى أول أمره ، ثم تغير حاله بعد كتاب « أصل الأنواع » فإن « ولاس » كان ملحدا بحتا فى أول أمره . ولكن المشاهدات جعلته شديد الإيمان بعد ذلك ـ يقول فى كتابه « المعجزات والاسبرتسم العصرى » :

(كنت ماديا مقتنعا بمذهبى كل الاقتناع ، ولم يكن فى عقلى مكان للتصديق بحياة روحية ، ولا يوجد عامل فى هذا الكون كله غير المادة وقوتها ، ولكنى رأيت أن المشاهدات الحسية لا تغالب ، فإنها قهرتنى وأجبرتنى على اعتبارها حقائق مثبتة قبل أن أعتقد نسبتها إلى الأرواح بمدة طويلة ، ثم أخذت هذه المشاهدات مكانا من عقلى شيئا فشيئا ، ولم يكن ذلك بطريقة نظرية تصورية ، ولكن بتأثير المشاهدات التى كان يتلو بعضها بعضا على صورة لا يمكن تعليلها بوسيلة أخرى)[١] .

ولكن ما عقيدته فى العلة الأولى وطبيعتها ؟ لقد أجمل عقيدة «داروين» فى كتابه « عالم الأحياء» :

---

(١) على أطلال المذهب المادى لمحمد فريد وجدى ص ١٢٦ ج ٢

بأنه قد صار إلى نتيجة واحدة . وهى أن الكون لا يمكن أن يكون قد وجه بغير علة عاقلة .

ولكن إدراك هذه العلة على أى وجه كامل يعلو على إدراك العقل البشرى ، وعقب على هذا بقوله :

(وإننى لأولى هذه النظرة كل عطفى وشعورى ، ولكننى مع هذا أرى أننا مستطيعون أن نلمح قبساً من القدرة التى تعمل فى الطبيعة يساعدنا على تذليل الصعوبة البالغة التى تحول دون العلم بحقيقة الخالق الذى لا أول له ولا آخر)(١) .

ويقول فى كتابه « عالم الأحياء » :

(إن وجود هذه الأحياء يستلزم وجود قوة محيية مرشدة مدبرة . فيستلزم وجود قوة خالقة . أو جدت المادة على أسلوب يجعل حصول هذه التنوعات من الممكنات . وثانياً : وجود عقل مدبر مرشد لأنه لابد من الإرشاد فى كل درجة من درجات النشوء . وثالثاً : لابد لهذه القوة الخالقة من غاية ترمى إليها فيما خلقته ودبرته فى هذا الكون الوسيع طوال هذه العصور الجيولوجية الغابرة والحاضرة . وعندى أن هذه الغاية هى : الإنسان خلاصة المخلوقات . وبذلك نفسر كثيرا من غرائب النشوء والخلق.

والإنسان هو المخلوق الذى يفهم شيئاً من نواميس الطبيعة ، ويستقصى أفعالها ، ويدرك قيمة القوى التى فيها ، ويستنتج وجود العقل المتسلط عليها)(٢) .

ومن هذا يتضح : أن « ولاس » يؤمن بأن الكون لا يمكن أن يكون موجهاً بغير علة عاقلة ، وأن هذه العلة يمكن لنا أن نعرف شيئاً

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين للعقاد ص ٥٨ .

(٢) فصل المقال فى النشوء والارتقاء ص ٤٦ .

عن حقيقتها إذا ما لمحنا قبساً من التأمل فى قدرة الله الذى لا أول له ولا آخر فى تسيير هذا الكون .

ولكن هل « داروين » مادى عندما يقول بالنشوء والارتقاء ؟

إن الناظر فى مذهبه يرى أنه يتحدث عن نشوء الأحياء بعضها من بعض ولم يتحدث فى كتابه على طوله عن أصل الحياة بل يرى أن البحث عن أصل الحياة ينتج نتائج تدل على رجحان رأى القائلين بالخلق ، على رأى القائلين بالتولد الذاتى . يقول فى أول الفصل الثامن كتابه : أصل الانواع :

(إن فى كثير من الغرائز البواعث على التأمل والاستبصار ، حتى إن التفكير فى كيفية نشوئها وتطورها ، لتزود القارىء بصعاب جلى ، قد تكفى فى نظره لنقض مذهبى جملة . ومن أجل أن أتابع الكلام فيها ، يجب أن أنبه على أنى لست بمسوق إلى البحث فى أصل القوى العقلية أكثر مما أجد نفسى فى حاجة إلى الكلام فى أصل الحياة ذاتها) (١) .

وإذا كان لايبحث عن أصل الحياة هل هى مادية أم غير مادية ، فإنه لا يمكن القول بدهريته اعتمادا على مذهبه فى النشوء كما عرضه فى كتابه: أصل الأنواع . كما أنه لايجوز أن نحمله تبعة من جاءوا بعده من الذين قرنوا البحث فى النشوء والارتقاء بالبحث فى مادية الحياة أو عدمها ، والقول بالتولد الذاتى .

و « داروين » نفسه يرفض القول بأن مذهبه يتنافى مع الإيمان بوجود الله ، بصرف النظر عن عقيدته هو فى وجوده ، أو المقصود به فسأله طالب ألمانى سنة ١٨٧٩ هل يتفق مذهب التطور والإيمان بوجود الله ؟ فأوصى أحد أعوانه أن يكتب إليه مافحواه : (إنهما يتفقان . ولكن الناس يختلفون فى فهم المقصود بالإله) .

---

(١) أصل الأنواع ص٧٧ جـ٢ .

وعاد الطالب يسأله ويطلب التفصيل . فكتب إليه «داروين» نفسه فى هذه المرة وقال له :

(إنه لا يرى دليلا على الوحى ، وإن الإيمان بالبعث متروك لكل من يشاء أن يتخذ له فيه معتقدا بين المحتملات المتضاربة) (١) .

ومع أن داروين يصرح فى رسالتيه السابقتين بأن مذهبه لا يعارض الإيمان بوجود الله على صورة معينة إلا أنه

(قد أخذ على داروين أن نظريته مادية إلحادية . والواقع أنه لم يشأ أن يستثنى الإنسان من قانون التطور العام ، أو يعلق مسألة النفس الناطقة وذهب إلى أن الحياة النفسية فى الإنسان كما فى الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء وقال بدارستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار) (٢) .

هذا عن علاقة مذهبه بالإيمان . هل يتعارض معه أم لا يتعارض .

ولكن ما عقيدته الشخصية ؟ يلخصها الأستاذ « يوسف كرم » بقوله : (وقد كان مؤمنا بالله إلى وقت ظهور كتابه . « أصل الأنواع » . وقال فى ختامه : إن الصور الحية الأولى مخلوقة ، ثم تطور فكره شيئا فشيئا حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ الخلق مجاراة للرأى العام . وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز ، وأن ما فى العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية وأنه هو « لا أدرى » لا يقول بالعناية ولا بالصدفة ، وأن الكلمة الأخيرة عنده هى أن المسألة خارجة عن نطاق العقل ، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدى واجبه) (٣) .

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٥٨ — ٥٩ .
(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٥٤ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٤٥ — ٣٥٥ .

ويورد لنا « العقاد » فى كتابه : « عقائد المفكرين فى القرن العشرين» عدة وسائل تمثل الأدوار التى مرت بها عقيدته بعد كتابه « أصل الأنواع» نوردها فيما يلى :

عندما سئل عن عقيدته سنة ١٨٧٩ أجاب « مستر فورد إيس » صاحب كتاب « ملامح من الشكوكية » .

(إن آرائى الخاصة مسألة لاخطر لها ، ولا تعنى أحدا غيرى ، ولكنك سألتنى فأسمح لنفسى أن أقول إننى متردد ولكنى فى أقصى خطرات هذا التردد لم أكن قط ملحدا بالمعنى الذى يفهم فيه الإلحاد على أنه إنكار لوجود الله وأحسب أن وصف اللا أدرى يصدق على فى أكثر الأوقات لافى جميعها ، كلما تقدمت بى الأيام)(١) .

وسأله طالب هولندى نفس السؤال فكتب إليه سنة ١٨٧٣ يقول :

(إن استحالة تصور هذا الكون العظيم العجيب وفيه نفوسنا الشاعرة قائم على مجرد المصادفة هى فى نظرى أقوى البراهين على وجود الله ، ولكننى لم أستطع قط أن أقرر قيمة هذا البرهان) .

ويقول العقاد (وآخر ماعندنا من آرائه فى هذا الموضوع ، خطاب أرسله إلى « جراهام » صاحب كتاب« عقيدة العلم » كتبه سنة ١٨٨١ وقال فيه : « إنك عبرت عن عقيدتى الباطنة . . إن الكون لم ينجم عن مصادفة» ثم عاد يتساءل : ماقيمة هذه العقيدة فى إثبات حقيقتها ؟)(٢) .

ويعقب العقاد على هذه الرسائل بقوله :

(داروين كان يأبى أن يوصف بالإلحاد ، ويحسب نفسه أحيانا « ربانيا» أى منكرا للمصادفة ، ومرجحا لعقيدة الربوبية ، ويؤكد إلى آخر أيامه أن

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٨ — ٥٩ .

الاستدلال بمذهب التطور على إنكار الإله خطأ كبير وادعاء لا سند له من العلم ولا من التفكير الآمين)(١) .

وإذا كان « داروين » قد أعلن فى كتابه « أصل الأنواع » أنه لا يوجد ما يمنع من أن يكون الخالق قد خلق عدة أصول تطورت عنها الأنواع فى الوقت الذى ينبىء مذهبه عن آلية بحتة قد تصل إلى القول بالصدفة العمياء فقد حمل بعض الباحثين على القول بأن تصريحاته التى يعلن فيها أن مذهبه لا يتعارض مع الإيمان بوجود الله إنما صدرت عنه لمراعاة الأحاسيس الدينية لمواطنيه .

يقول « محمد فريد وجدى » :

(نعم عدت مذاهب النشوء والارتقاء على عقيدة الروح . وإن كان « داروين » نفسه تظاهر بالإيمان . ولكن لم يفت هذا التناقض كبار أنصاره من معاصريه ، فزعم بعضهم أنه تصنع التسامح أمام العقائد ليصد حملات الدينيين عليه وعلى مذهبه ، ومن ظن منهم إخلاصه فى إيمانه رماه بالعجز عن استقصاء كل النتائج التى يؤدى إليها رأيه فى النشوء والارتقاء)(٢) .

وقول « محمد فريد وجدى » هذا فيه إشارة إلى أنصار « داروين » الذين قرروا هذه الحقيقة عنه ، وهى أنه تظاهر بالإيمان لمراعاة أحاسيس مواطنيه الدينية ، وإذا سلموا له إيمانه فإنهم يرمون مذهبه بأنه غير صالح لتفسير كل الحقائق المتصلة بنشوء الأحياء .

و « بخنر » يشير إلى هذه النقطة فى شرحه لمذهب « داروين » فيرى :

أن داروين كان يمكن أن يستغنى عن القول بالخلق الذى لم يقل به إلا

---

(١) المصدر السابق ص ٥٩ .

(٢) على أطلال المذهب المادى لمحمد فريد وجدى ص ٤ ٧ ج ٢ .

لمراعاة الأحاسيس الدينية لمواطنيه وكان هذا أجدر به ، لأن قاعدة مذهبه: الصدفة العمياء . وكله قائم على أفعال طبيعية لاشىء من القصد فيها. ومذهبه ألصق بالمادية من مذهب « لامارك » ، فإن « لامارك » يقول بناموس عام للارتقاء ، وأما داروين فيرى : أن ارتقاء الأحياء يتوقف على تجمع تدريجى فى الأفعال الطيبعية العارضة الضعيفة التى لاتحصى(١) .

ويرى أن القول بالخلق يجعل المذهب ناقصا، وربما انتقض أيضا. ويورد رأى « بون » مترجم « داروين » إلى الألمانية وخواه : أن التسليم بالخلق ولو مرة واحدة يؤدى إلى إمكانه فى جميع الأحيان . ويفقد المذهب صفته العلمية على أساس أنه عندئذ يسمح بإحلال المعجزة محل القوانين الطبيعية . وإذا وصل الأمر إلى هذا ، فسواء عند الفيلسوف أكان الخلق مرة واحدة أو عدة مرات ، فادام قد سلم بوجود للمعجزة مرة فيلزمه التسليم بإمكانها فى جميع الأحيان ويفقد المذهب قيمته بذلك(٢) .

وقبل أن نتجاوز هذه النقطة لابد أن نناقش مسألة هامة وهى :

هل « داروين » قال بخلق عدد معين من الأصول ، تعتبر هى أصول الأنواع التى نشأت عنها ؟ يرى « بخنر » أن « داروين » يقول مرة إن الحيوان نشأ من أربعة أو خمسة أصول مخلوقة ، كل منها زوج ، وكذلك النبات . ومرة يقول : إن الأحياء نشأ كلها من أصل واحد(٣) .

والرأى عندى : أن « داروين لم يقطع بشىء من ذلك . يقول « اسماعيل مظهر » (لم أقع فى كتاب أصل الأنواع على أن داروين قدسلم بخلق أربعة أو خمسة أصول أولية تحولت عنها العضويات)(٤) .

---

(١) انظر شرح بخنر على مذهب داروين ص ١١٤ .
(٢) انظر المصدر السابق ص ١٠٣ .
(٣) انظر المصدر السابق ص ١٠٣ .
(٤) ملتقى السبيل ص ٥٦ .

وقول « إسماعيل مظهر » هذا له كثير من الاعتبار ، لأنه أكب على ترجمة هذا الكتاب عشر سنوات كما ذكر فى مقدمة كتاب : « ملتقى السبيل » وأنا أيضا قرأت من هذا الكتاب « أصل الأنواع » تسعة فصول كاملة محاولا العثور على شيء يدل على أن « داروين » حدد عددا من الصور يكون أصلا للأنواع ، فلم أعثر على مايدل على ذلك . وهناك فقرتان قد يفتهم منهما ذلك ، ولكن بالتدبر فيهما سنجد أنه استنتاج ليس له مايبرره .

الفقرة الأولى : فى الفصل الأول من كتاب أصل الأنواع ص٢ ١جـ١.

الفقرة الثانية : فى الفصل الخامس عشر ، وكل ما يمكن أن يؤخذ منهما أن « داروين » يلمح ببضعة صور وليس فيها حصر لعددها على أى وضع من الأوضاع .

وسواء أقال « داروين » بتحديد عدد الصور التى نشأت منها الأحياء أم لم يقل ، وسواء أقال بنشأة الأحياء كلها من أصل واحد أم لم يقل ، وسواء أقال بنفخ الخالق نسمة الحياة فى الأصل الأول للأنواع أم لم يقل . فإن أتباعه أمثال « بخنر » و « هيكل » حصروا المنشأ الأول للأحياء فى أصل واحد ، ونفوا أى تدخل للخالق فى نشأة هذا الأصل . قالوا بالتولد الذاتى . ومن هنا يمكن القول بأن التطوريين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر صرحوا بمادية المذهب عن طريق الاستنتاج من لوازمه . ولنعرض هذا الاتجاه المادى فى المذهب من خلال « بخنر » و « هيكل » .

وإذا كان « بخنر » يرى أن « داروين » لم يجسر على حصر منشأ الحياة فى أصل واحد . وإن كان قد قال مرة أخرى : بأن الأحياء نشأت من أصل نفخ فيه الخالق نسمة الحياة ، فإنه لايوافق « داروين » على ذلك . ولايوافق على أن تكون الأحياء ناشئة من أصول متعددة ، ولا يوافق على أن يكون للخالق أى مدخل فى نشأتها . وهنا تتجلى المادية واضحة ـ كما سيأتى ـ يرى « بخنر » أن الحل للتناقض الذى وقع فيه المذهب بسبب تصريحات « داروين »

هو التوسع فى مذهب التطور ، والوصول به إلى القول باشتقاق العالم العضوى من صورة واحدة بسيطة وهى الكرية أو البويضة. والبويضة حوصلة كروية صغيرة جدا مكروسكوبية غالبا ، ومؤلفة من غشاء رقيق شفاف ، يتضمن مادة لزجة من نواة ، وهذا الشكل يؤلف أيضا نواة لحوصلة أخرى أكبر منها هى البيضة .

وإذا كان منشأ الأحياء جميعاً هو هذه البويضة أو الكرية ، فإنها تنمو بأنقسامها انقساما بسيطا جدا فى ظاهره : وهذا النمو الفردى الذى يمكن رؤيته ومراقبته كما هو مذكور فى علم الأجنة يسير على نظام . هذا النظام يجرى عليه نمو كل العالم العضوى ، فهو يتكون من كريات أولية ، وهذه الكريات تكونت فى قعر البحار من ملايين السنين(١) .

ولكن المشكلة تتركز فى أصل هذه الكرية أو الصورة العضوية الأولى التى يقول « داروين » بأن الخالق نفخ فيها نسمة الحياة .

والسؤال هنا . هل نشأت عن طريق التولد الذاتى الطبيعى ، أم خلقت وأودعت نواميس النمو ؟ . « وبخنر » إستبعد الشق الثانى من السؤال ، وهو خلقها وإيداعها نواميس النمو ، على إعتبار أن التسليم بالخلق ، ولو مرة واحدة يبرر القول بتعدد الخلق على مر الزمان . واستبقى الشق الأول على أنه طريق وحيد يجب إتباعه ، وهو طريق التولد الذاتى الطبيعى ،على إعتبار أنه إذا أمكن إثبات أن ظهور الأحياء نتيجة طبيعية بحتة ، أمكن تطبيق مذهب « داروين » على العالم العضوى كله ، لأن علم الأجنة يقرر أن جميع الحيوانات والنباتات ـ حتى أكثرها تركيبا ـ مؤلفة من « الكرية » الصورة العضوية الأولى .

إذا كان ذلك كذلك ، فمن المستطاع حصر البحث فى الأحياء الدنيا

---

(١) أنظر شرح « بخنر » على مذهب « داروين » ص ١٠٣

مثل الـكريبة الأولى ، أو ما هو أكثر منها بساطة ، والـكرية على بساطتها مركبة بحيث لا يستطاع القول بأنها صادرة من الجماد رأسا ، وظهورها كذلك يعتبر معجزة فى العلم مثل ظهور إحدى الأحياء العليا من الجماد مباشرة .

وقد تـكون الـكرية نتيجة نمو سابق ، فلا يمـكن الوقوف منها على أصل الحياة . وحينئذ يلزم البحث فيما قبلها من الصور المـكتشفة حديثاً ، وهى نوع من الحويصلات الحية الصغيرة ، أو مخاط يكاد يكون لا شكل له .

وبخنر يعترف بأن الامتحانات لاتؤيد حدوث التولد الذاتى فى أيامه ، لـكنه يرى مع هذا أن حل هذه المسألة ليس ممتنعا من الناحية الفلسفية ، وقد يـكون عدم حدوثه راجعا لتغير الأحوال المناسبة له فى أول تـكون الأرض ، وخاصة إذا ما عرف أن الأرض مرت بأدوار كثيرة مختلفة قد يـكون بعض هذه الأدوار مناسبا لحدوث التولد الذاتى .

وهذا الفرض ليس ممتنعا ، وقد يستغنى عنه الباحثون ، ويضع أمله فى التقدم العلمى الذى يتحتم فى نظره أن يتغلب على المشاكل التى تعرض الباحثين . ومع هذا يدعى أن التولد الذاتى لا يزال يحصل حتى اليوم .

ويقول إن كثير من الطبيعيين يشاركونه هذا الإعتقاد ، ويورد طرفه من أبحاث هؤلاء الطبيعيين فمثلا يرى الدكتور (جيجر) مدير بستان الحيوان فى (فيينا) أن أول الأحياء كان فى الماء ، ويتركب من الـكربون والهيدروجين والأكسوجين والآزوت وكانت صورة الأحياء كرية بسيطة ذات خلية واحدة. وهذا التولد حدث فى أكثر من مكان على سطح الأرض ، وهذه الـكرية هى أصل الحيوان والنبات معا ، وهى صورة يمـكن أن تجمع بين الحيوانية والنباتية . وعلى هذا يمـكن القول بخطأ أسبقية النبات على الحيوان ، ومن الأحياء ذات الخلية الواحدة تـكونت الأحياء الـكثيرة الخلايا حتى الأحياء العليا .

ويزيد « هيكل » أنه يوجد تحت الخلية الواحدة أحياء أدنى أيضاً لابناء لها، ولا صورة خلية، ولا نواة، ولا أعضاء تغتذى بالامتصاص وتنمو بالانقسام. وهى كتل صغيرة من الالبيومن، لها خاصة الانقباض إلى حد ضعيف جداً، ولبساطتها سماها « مونيرا » ومعناها فى اللغة اليونانية « البسيط » وهى أجسام عضوية لاشكل لها وتتسم بطبيعة واحدة، ولها خاصية التغذية والتولد، ويصدر عنها جميع العالم العضوى بالتسلسل، وتنمو ذاتيا فى سائل تتكون فيه مركبات ثلاثية أو رباعية من الكربون والهيدروجين والأكسوجين والآزوت.

ويرى أن العلم « بالمونيرا » وقد أزال نهائيا الشكوك حول التولد الذاتى، وأن العالم العضوى يتكون من « المونيرا » ابتداء من الخلية متدرجا إلى الأجسام العضوية الأرقى منها، على اعتبار أنها هى الدرجات الأولى للاحياء. والكرية فى رأيه تتلخص من السائل المتضمن المادة البلاسموية رأسا، ولا تتكون من الجماد ذاتيا أبدا، بل تتكون من المونيرا المتكون ذاتيا.

ولكن كيف تكونت المونيرا فى رأى « هيكل »؟. إنه يورد عدة احتمالات لتكونها. نظرا لاختلاف الأحوال الطبيعية والكيماوية التى مرت بالكرة الأرضية تولدت فى البحار الأولى أصول كثيرة للمونيرا قد تكون أنواع مختلفة تلاشى أكثرها، وبقى القليل منها طبقا لتنازع البقاء. هذا العدد القليل صار جداً للعالم العضوى بأسره، وكل نوع من الأحياء صادر عن نوع من المونيرا. وقد تكون أنواع المونيرا الكثيرة قد صدرت عن صورة واحدة كيفيا لا كميا بالتغير التدريجى.

« وهيكل يشك فى استمرار التولد الذاتى حتى اليوم، ولكن يرى أنه حدث ولو مرة واحدة فى الأزمان الغابرة. وعلم الحفريات لايستطيع أن يبين شيئاً عن هذه الأحياء الأولية، وهو لايسلم بحد فاصل بين الحيوان

والنبات ، ويرى أن هناك أحياءاً تجمع بين النباتية والحيوانية تسمى « بروتست » ومعناها الأحياء الأولى.

ويرى « بخنر » أن الصعوبات التى تعترض مذهب التولد الذاتى تتحطم بمذهب « هيكل » هذا لبساطته ، وتأييد اكتشافات علم الحفريات له على حد قول « بخنر » . ولكن هل تحطمت الصعوبات التى تحيط بمذهب التولد الذاتى بمعنى : هل أمكن فعلا تفسير سر الحياة على أساس التولد الذاتى ؟ . هناك اعتراض قوى يورده « بخنر » نفسه ، وفحواه : كيف نشأت المركبات العضوية التى تنمو فيها الأحياء الأولى مثل المونيرا وأشباهها ؟ . وبالرغم من أن هذه المركبات من إفراز هذه الأحياء ذاتها . هل يستطيع القائل بالتولد الذاتى أن يبين أن هذه المركبات نشأت ذاتيا من الجماد ؟

ويحاول الإجابة على هذا الاعتراض ، فيقرر أن الاكتشافات الكيماوية فى العشرين سنة الأخيرة فى عهده بينت أنه من المستطاع توليد مركبات عضوية من الجماد رأساً مثل : الكحول وسكر العنب والدهون، وغيرذلك. وما يمكن فعله فى المعامل الكيماوية يمكن أكثر منه فى الطبيعة ، وليس معنى هذا أنه من المستطاع أن نركب أحياء عليا لأنه من الممتنع علينا معرفة الأحوال اللازمة لذلك ، وخصوصاً الزمان الذى هو من الأهمية بمكان عظيم[1] .

ومع أن « بخنر » يستبعد إمكان تركيب أحياء عليا فى المعامل كما مر ، إلا أن « هيكل » يبالغ فى التطرف ، ويرى أن تركيب أحياء عليا فى المعامل ممكن وأكثر من هذا يدعى القدرة على تركيب الإنسان إذا توفرت له الإمكانيات اللازمة فيقول : (ايتونى بالهواء ، وبالماء، وبالأجزاء الكيماوية، وبالوقت ، وسأخلق الإنسان)[2] .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ١٠٣ — ١١٢ .

(٢) الإسلام يتحدى ـ وحيد الدين خان ترجمة ظفر الإسلام خان ـ ص٧٨ ط ٣ ـ المختار الإسلامى للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة سنة ١٩٧٣

وإذا كنا قد وصلنا فى تصوير مادية « بخنر وهيكل » إلى هذا الحد، وهو أنهما قالا بتطور الأحياء عن أصل واحد، وهو الخلية التى نشأت بدورها عن أحياء أدنى منها، وهى المونيرا التى تولدت ذاتيا من الجماد، فإنه من استكمال البحث أن نعرض لمشكلة النفس الإنسانية، وتطور الماهية العقلية. وتناول « هيكل » هذه المسألة فى الفصل الثالث من كتاب فصل المقال فى التطور « وهذا الكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها فى سنة ١٩٠٥ » . فيسأل هيكل : هل تخضع حياة الماهية العقلية لذلك الناموس الذى يخضع له جسم الإنسان ؟ وهل كانت بينه وبين باقى ذوات الثدى آصرة قربى[1]؟.

وينقسم الباحثون فى هذه المسألة إلى قسمين :

القسم الأول : من يؤمنون بما وراء المادة، ويقولون : إن النفس جوهر مستقل يلابس الجسم حينا من الدهر، ويفارقه بعد الموت ويأخذ صفة الخلود. ويصف هذا الاعتقاد بأنه خرافة بالية، وظل هذا المذهب يسيطر على عقول الخلق حتى بعض الفلاسفة منهم، ولم تشتد معارضته إلا فى القرن الثامن عشر. اشتدت المعارضة عندما نهض العقل البشرى من رقاده — على حد قوله — وبدأ العلم يتقدم شيئاً فشيئاً حتى جاء القرن التاسع عشر، وتقدم العلم أكثر، فنهأ علم النفس المقارن إلى جانب مقررات العلوم، على الاعتقاد بأن الحيوانات تنتقل من حال إلى حال مترقية من الناحية النفسية، وأن هنالك صلة من هذه الوجهة بين أحط أنواع الحيوان وأرقاها، وبين الإنسان وأرقى الحيوانات، واكتشفت الخلية، وتقدم البحث فيها، وأدى إلى معرفة أصل الحياة. فالحياة محتواة فى الخلية.

يسأل « هيكل » عن سر هذه الحياة، ويجيب بما يعتقده قائلا : تسألنى ماهى ؟ بل ماهو أكسير الحياة الخفى . الذى تتوهمه حينا كتوهم مستقر

(١) انظر أصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء ص ٧٠ .

« أعاجيب الحياة » ؟ فأجيبك بما أجاب به « هكسلى » منذ ثلاثين سنة . قال : « إنها الأساس الطبيعى للحياة العضوية » فإذا شئت بيانا أظهر من ذلك ، وإذا رغبت فى التحقيق على ناحية العمل قلت لك :

« إنها تركيب كيمائى متكون من « كربون » و « فحم » وإنما يتوقف كل عمل الحياة على هذا التركيب . وإنما تتكون أدق أصولة الأولية فى التركيب من خلية تشمل مائعا حيويا لزجا، وهذا المائع يحوى نواة أيضاً)[1] .

ويمكن الرجوع إلى أصل للحياة أبسط من ذلك ، وهو المونيرا تلك المادة الحية الأولى التى تتركب منها الذرات الحيوية المتناسبة الشكل « السكروماسيا والرجبيات البيكتورية » . والرجبيات المعروفة التى دلنا العلم على أنها سبب الكثير من الأمراض المعدية . والجراثيم الفعالة فى التعفن والتخمر الخ . هذا يدل على أن الحياة الآلية إنما هى طبيعية كيماوية ، وليس لها أى سبب سرى خارج عن الطبيعة .

وسنة ١٨٧٠ ظهر من ينادى بأن الذاكرة ليست إلا وظيفة عامة من وظائف المادة الآلية ، وأنها من عمل المادة البحتة . وآخر ما وصل إليه العلم ـ على حد قوله ـ هو أن للنفس مبدءا لوجودها يمكن تعيينه، وهو عند اختلاط منى الرجل ببويضة الأنثى ، وهو مبدأ تكوينى مادى محض ، ثم يتعجب بعد ذلك بقوله : وإن تعجب لذلك المبدأ التكوينى الغريب تعجب لقولهم من بعد ذلك « إن النفس خالدة »[2] .

ولكن كيف تكون المجموع العصبى فى الحيوانات الراقية والإنسان؟ إنه لم ينشأ هكذا دفعة واحدة ، ولكنه تدرج فى الرقى حتى وصل إلى هذه الدرجة العالية فى الإنسان .

---

(١) المصدر السابق ص ٧٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٨٢ .

والحيوانات الدنيا ليس لها مجموع عصبى ، ولـكن لها بديل عنه مثل قوة التمييز والحساسية وسرعة التهيج والحركة العـكسية .

والماهية الإدراكية لاتظهر متميزة إلا فى الحيوانات الراقية ، وآلتها هى المجموع العصبى ، وأهم جزء فى الجهاز العصبى ،ذلك الجزء الخاص بالتعقل المسمى « السربروم » ، وكلما خطا الحيوان فى سلم الارتقاء وجد فيه من مادة « السربروم » مايتناسب مع درجته،وأهم مافى السربروم غشاء سنجابى لايظهر إلا فى الأنواع الراقية من ذوات الثدى ، ويدل على الماهية العقلية .

ويدعى « هيكل » أن العلم استطاع أن يحدد أماكن ملـكات التفـكير المختلفة فى المخ الإنسانى . يقول « هيكل » هذا فى سنة ١٩٠٥ بينما دلت الأبحاث الحديثة على أن هذا غير صحيح فيؤكد الدكتور « منيار » :

(فى التاريخ السنوى للطب النفسانى لسنة ١٩٢٨ بأنه لم يشاهد قط زوال أو ضعف أو اضطراب خاص لإحدى الوظائف العقلية تابع لإصابة خاصة لجزء من أجزاء المخ ، حتى إنه لم يعد من الممكن تعيين عضو محدود يكون مركزاً للنفس كالفصوص الجبهية مثلا)[1] .

ويرى « هيكل « أن الماهية العقلية تتطور بتطور الحيوانات فى مراتب الرقى فتظهر متقدمة فى الأنواع العليا من الثدييات إلى أن تبلغ أعلى مستوى لها فى الإنسان . وبعد أن حاول تبيين أن النفس الإنسانية نشأت بالتطور عن الحيوانات الدنيا ، أراد أن يختم كلامه بالنتيجة التى يريد أن يصل إليها وهى :

أن البحث وصل بكثير من العلماء فى « بينا » بألمانيا إلى أن قرروا مجمعين — على حد قوله — على أن (النفس ليست جوهراً غير آلى « مادى » .

(١) على أطلال المذهب المادى لمحمد فريد وجدى ص ٧ .

فإذا ما سألتهم إذن ما هى النفس ؟ أجابوك سراعا : إنما هى إلا جامع عامل تاما فى الدماغ فاذا مات الدماغ ماتت النفس) .

وبعد أن وصل إلى هذه النتيجة ـ وهى أن النفس مادية تفنى بفناء المخ الإنسانى ـ تطرق بالحديث إلى مسألة هامة وهى : حرية الإرادة الإنسانية على اعتبار أن من يقول بخلود النفس يعطى الإرادة الإنسانية شيئا من الحرية لكى يمكن أن يكون الإنسان مسئولا يثاب ويعاقب على عمله فى الآخرة ، وما دام يقول بمادية النفس ، واعتبارها أثرا للجسم الإنسانى ، وفنائها بفنائه، فإن رأيه فى الإرادة الإنسانية نابع من هذا الموقف بإزاء النفس الإنسانية . فيرى أن القول بحرية الإرادة لا يتفق مع نظرية التطور فى قليل ولا كثير ، لأن علم النفس الحديث قد بين تماما أن الإرادة لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون حرة مطلقة فى الإنسان ، ولا فى الحيوان .

إذ أنها ترجع بطبيعة تكوين أعضاء الجسم وتركيبه إلى المخ ، وهو خاضع لناموس الوراثة القهار ، ولغيره من العوامل [١] .

وفرض قسط من حرية الإرادة فى الإنسان نابع من البحث فى الأديان والقوانين والأخلاق .

و « هيكل » يرفض الأديان وما يلزم عنها من مسائل هامة مثل : خلود النفس وحرية الإرادة ، ووجود الله ، وذلك متفق تماما مع ماديته المفرطة هو و « بخنر » ويعبر عن ذلك بقوله :

إن هناك ثلاثة أمور تعقلها صعب بل مستحيل وهى :

— الإعتقاد بوجود إرادة حرة مطلقة فى الإنسان .

— الإيمان بوجود روح خالدة .

---

(١) أنظر فصل المقال فى فلسفة النشوء والإرتقاء ص ٨٩ — ٩٠ .

— التصديق بوجود إله[١] .

وردا على « هيكل وبخنر » اللذين قالا بالتولد الذاتي ومادية النفس الإنسانية ووضعا آمالهما في العلم الذي يتصوران أنه سيأتيهما بالحلول للمشاكل التي تعترض رأيهما . فهل حل العلم هذه المشاكل كما يتصوران ؟ . لا : إنها لم تحل ولن تحل .

واستبعد أولا خلق الكائنات العليا — ومنها الإنسان — في المعامل الذي قال به « هيكل » فبعد انتهاء النصف الأول من القرن العشرين وقد تقدم العلم فيه تقدما هائلا يتحدث « ريشنباخ » عن خلق الكائنات العليا وعن خلق الخلية الحية نفسها في المعامل بل عن أدلة نظرية التطور بأسرها :

« ريشنباخ » أحد زعماء التجريبية العلمية الحديثة يقول :

(إن نظرية التطور بأسرها مبنية على أدلة غير مباشرة . فهل سيكون من الممكن في أي وقت إيجاد أدلة مباشرة لها عن طريق إنتاج إنسان في أنبوبة اختبار مثلا ؟ .

قد يبدو أننا نطلب أكثر مما ينبغي إذا أردنا أن نحاكي في الوقت القصير الذي تستغرقه تجربة معملية ، عملية استغرقت الطبيعة مليون سنة للقيام بها . لولا أن الطبيعة ذاتها قد أمدتنا بنسخ قصيرة الأجل لهذه العملية في نمو كل جنين بشري . هذا النمو يبدأ بمرحلة الخلية الواحدة ، وينتقل إلى مراحل أشد تعقيدا ، تعيد تلخيص التاريخ الكامل للتطور ، ولكن في صورة موجزة كما بين « هيكل » . فهناك مثلا مرحلة تظهر فيها للجنين البشري زعانف خيشومية ولا يكاد مظهره الخارجي يتميز فيها عن جنين السمكة . وعلى ذلك يبدو أنه

---

(١) أنظر المصدر السابق ٦٨ — ٩٠ .

ليس من الإسراف الاعتقاد بإمكان وضع البويضة المخصبة لإحدى الثدييات فى أنبوبة اختبار وتطويرها إلى فرد كامل . ولكن مثل هذه التجربة لاتثبت الشىء الكثير لأن المادة الأصلية وهى البويضة المخصبة ، ستكون عندئذ نتاجا طبيعيا وليست من صنع مركب كيمائى . أما أنه سيصبح من الممكن فى أى وقت إنتاج البويضات والحيوانات المنوية للثدييات بطريقة صناعية ، فهو أمر مشكوك فيه إلى حد بعيد)[1] .

ويقول « كريسى موريسن » (« لقد قال « هيكل » أعطنى هواء ومواد كيماوية ووقتا وأنا أصنع إنسانا » ولكنه أغفل وحدات الوراثة «الجينات» وأغفل الحياة نفسها لقد كان عليه — لو استطاع — أن يجد وينظم الذرات غير المرئية ووحدات الوراثة « الجينات » ويمنحها الحياة . وحتى فى هذه الحالة كانت النتيجة بنسبة ملايين إلى واحد . إنه كان يأتى بوحش لامثيل له . ولو أنه نجح فى ذلك لقال إن الأمر لم يكن مجرد مصادفة . ولكن ثمرة عقله .

حقا إن الله يخلق معجزاته بأساليب تخفى على الأذهان)[2] .

أقول نستبعد من البحث أمل « هيكل » فى خلق الكائنات العليا ومنها الإنسان فى المعامل فقد شهد العلماء بعد مضى مايقرب من نصف قرن — وقد تقدم العلم فى النصف الأول من القرن العشرين تقدما هائلا — بأن ذلك غير ممكن كما سبق . حتى ولو فرضنا جدلا بأنه ممكن فإنه لن يكون إلا بوضع بويضة وحيوان منوى فى أنبوبة الاختبار ويعود الأمر بنا مرة أخرى إلى كيف تنشأ الحياة فى الخلية من الجماد مباشرة ؟ .

لقد قلنا إن « بخنر » من القائلين بعدم إمكان خلق الحيوانات العليا فى

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٧٩ .

(٢) العلم يدعو إلى الإيمان ص ١٥٠ .

المعامل ولكنه كـ « هيكل » يقول بالتولد الذاتى ويتصور أن اكتشاف المونيرا على يد « هيكل » قد ذلل الصعوبات أمام التولد الذاتى ويحاول الإجابة على الاعتراض القائل : بأن المركبات العضوية التى تنشأ فيها الأحياء الأولى مثل المونيرا هى من إفراز هذه الأحياء ذاتها . بأن الاكتشافات الكيماوية أواخر القرن التاسع عشر بينت أنه من الممكن توليد مركبات عضوية من الجماد رأسا مثل الكحول وسكر العنب والدهون .

ولكن ما موقف العلم الحديث فى النصف الثانى من القرن العشرين ؟ (يقولون : بالتمثيل يحدث فى داخل الخلايا الحية تحليلات شبيهة بتلك التى تحدث عن الفواعل الجمادية ، وتحدث مركبات كيميائية من مواد دهنية توصل الكيميائيون إلى صنع مثلها خاضعة لعين القوانين ، فليست الحياة مباينة للجماد . ولكنهم يغفلون عن الفوارق الكبيرة بين الطرفين : فالكيمائيون لم يصنعوا جميع المركبات ، والتى صنعوها ليست مواد حية ، بل الأحرى أن تسمى مواد حيوية فلم يصنعوا ورقة نبات أو ثمرة أو عضلا أو عضوا ، مع أن المادة الحية لا تحتوى إلا على العناصر التى تحتوى عليها المادة البحتة . وصنعوا تلك المواد الحيوية بوسائل تختلف كثيراً عن وسائل الحى : فنى الهضم مثلا لا يستخدم الحى الأحماض القوية ولا الحرارة العالية أو الضغط المرتفع ، وإنما تتركب المواد الحيوية تركيبا طبيعيا فى الحى فقط ، ولا توجد طبعا فى عالم الجماد وإذا كانوا قد أفلحوا فى تقليد الهضم ، فانهم لم يفلحوا فى تقليد التمثيل أو أى فعل حى بمعنى الكلمة)[١] .

إذن لا تزال الحياة سرا وستظل سرا ودعوى أى شخص أنه وصل إلى سر الحياة أو إلى خلقها أو أنه قريب من الوصول إلى ذلك هى دعوى باطلة لأنها تصطدم مع نتائج العلم ومع الروح العلمية ذاتها .

وإذا أبطلنا القول بالتولد الذاتى نتجاوز ذلك إلى مناقشة فكرة مادية

---

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة ـ المادة ـ الحياة ـ الله ـ يوسف كرم ص٤٤

النفس الإنسانية . إن القول عادية النفس الإنسانية مرتبط أشد الارتباط بدعويين . الأولى هى اكتشاف سر الحياة وإمكان حدوثها من الجماد وقد ناقشنا هذه النقطة وبينا أن ذلك غير ممكن — والثانية هى ارتباط الماهية العقلية بالجهاز العصبى والمخ الإنسانى حتى ادعى « هيكل » أن العلم قد استطاع أن يحدد أماكن ملكات التفكير المختلفة فى المخ الإنسانى . وادعى اتفاق كثير من العلماء فى « بينا » بالمانيا فى عهده على أن « النفس ليست جوهرا غير مادى وأنها ليست إلا جماعا عاما لوظائف الدماغ فإذا مات مات النفس » .

فما موقف العلم من مشكلة تحديد أماكن القدرات العقلية فى المخ الإنسانى، وما موقفه من كون النفس الإنسانية ليست إلا جماع وظائف المخ وتفنى بفنائه؟ يقول « الكسيس كاريل » (إن معلوماتنا عن هذا الموضوع المعقد مازالت أولية ، فنحن لانعلم ماهى العلاقات التى بين الشعور والعمليات العصبية ، والتى بين العمليات الذهنية والمخية . كذلك فإننا لانعرف كيف تتأثر الوقائع التى تحدث فى الخلايا الهرمية بالحوادث السابقة أو حتى بحوادث المستقبل . أو كيف تتحول الانفعالات إلى مكبوتات والعكس بالعكس . . . وكذلك لانفهم كيف تنبع الظاهرة التى لايمكن التنبؤ بها من العقل ، وكيف يولد التفكير)[١] .

(وظلت هذه النظرية موضع أخذ ورد إلى أن أتاحت الحرب العظمى الأولى مشاهدات عديدة لجروح دماغية أثبتت فسادها .

أظهرت هذه المشاهدات : أولا أن بعض الجرحى الذين فقدوا ثلث دماغهم استمروا على مزاولة جميع قواهم الذهنية . ثانيا أنه لايوجد أى مركز

---

(١) الإنسان ذلك المجهول ـ الكسيس كاريل تعريب شفيق أسعد فريد ص ١٢٢ مكتبة المعارف بيروت .

أصيل للغة ملفوظة أو مكتوبة ، لا فى أسفل التجويف الثالث لمقدم الدماغ اليسارى ، كما ادعى « بروكا » ، ولا فى منطقة أخرى ، وإنما توجد مراكز مستحدثه . ثالثا وجدت حالات لفقد النطق دون جرح فى المركز الذى عينه « بروكا » ، وحالات كان فيها هذا المركز مصابا دون اضطراب فى النطق . رابعا أن النسيان ـ سواء كان نتيجة إصابة فى الدماغ ، أو نتيجة ضعف الدماغ ضعفا عاما ـ يبدأ بأسماء الأعلام ، وينتقل إلى أسماء النعوت أو الصفات ألخ تبعا لوظائف الأسماء ، لا على نحو مجموعى للأسماء المكتسبة فى وقت واحد كما تقتضى النظرية . خامسا أنه إذا عطب المركز المستحدث فقد تقوم بوظيفته منطقة أخرى مجاورة دعيت لذلك بالوظيفة « النائبة » مما يدل على أن ليس هناك مراكز تولد الوظائف ، وأنها هى الوظائف التى تولد المراكز وتنظمها ، وأن لفظ المركز يجب أن يؤخذ بمعنى واسع جدا فسقطت هذه النظرية فى ميدان العلم)[1] .

هكذا تسقط فكرة التولد الذاتى وتسقط فكرة مادية النفس وإذا أسقطت مادية النفس تسقط فكرة فنائها المرتبطة بماديتها وتصح فكرة الخلود التى تبرر حرية الإرادة الإنسانية .

وقبل أن نتجاوز هذا الموقف نود القول بأن التولد الذاتى قديم يرجع إلى ماقبل الميلاد بعدة قرون فكان « أرسطو » يلقن تلاميذه أن الحيوانات قد يرجع منشؤها إلى الأرض أو النباتات أو غير ذلك من الأشياء التى لا تمت للحيوانات بصلة وظلت تعاليمه سائدة حتى القرن السابع عشر وقد أشار « فيرجل » فى الفترة « من ٧٠ — ١٩ قبل الميلاد » إلى التكاثر الصناعى للنحل وكان هذا واحدا من المعتقدات التى كانت سائدة خلال القرن السابع

(١) الطبيعة وما بعد الطبيعة . يوسف كرم ص ٨٧ — ٨٨ وأنظر الأعمال الكاملة الطاقة الروحية هنرى برجسون . سامى الدروبى ص ٥٦ — ٥٧ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧١ .

عشر أيضا . وكان من المسلم به فى القرن السابع عشر أن الديدان التى توجد فى اللحم بعد ذبحه أو طهيه تنشأ من اللحم إذا ماحفظ معرضا للهواء فى مكان دافىء . ومنذ القرن السابع عشر والتجارب تجرى لدراسة هذه المشكلة . وأمكن فى أول الأمر الوصول إلى نتائج بشأن منشأ الأحياء الراقية عندما وضع « فرانسيسكو ديبوى » اللحم فى وعاء محكم الغطاء . وأمكنه رؤية الذباب وهو يضع البيض على غطاء الوعاة مجذوبا إليه من رائحة اللحم وأمكنه معرفة أن الديدان تنشأ عن هذا البيض نتيجة لفقسه . وإذا كان مثل هذه التجارب جعل من الممكن معرفة منشأ بعض الكائنات الحية الراقية . فقد ظل الأمر كما هو بالنسبة إلى الميكروبات الحية الدقيقة على اعتبار أن مثل هذه الكائنات الحية الدقيقة الحجم أولى من غيرها بأن تنشأ من العدم طبقا للمعتقدات القديمة .

واستمرت التجارب فى القرن السابع عشر يجريها المؤيدون للتولد الذاتى والمعارضون له وظل الأمر معلقا لم يحسم إلا عندما قام « فرانز شولز » و « تيدور شوان » بدراسة دور الهواء فى نشوء البكتريا بالمرق المغلى فمرر أحدهما الهواء فى حامض قوى قبل أن يصل إلى المرق ومرر الثانى الهواء فى أنبوبة مسخنة لدرجة الاحمرار فلم تظهر ميكروبات فى المرق بالرغم من وجود الهواء . ولكن نظرية التولد الذاتى ظلت تقاوم بحجة أن تمرير الهواء فى الحمض أو خلال أنبوبة مسخنة لدرجة الاحمرار تفسد الهواء إلى درجة تجعله لايصلح لنشوء البكتريا من المرق . وتغلب « سكرودور » ، و « دتش » على هذا الاعتراض حوالى سنة ١٨٥٠ فمررا الهواء خلال أنبوبة محتوية على كمية من القطن فاحتجز القطن الأحياء الدقيقة قبل أن يصل الهواء إلى المرق المغلى ووصلا إلى نفس النتيجة ومع هذا ظلت نظرية التولد الذاتى تقاوم ، ولم تتلق الضربة القاضية إلا على يد « لويس باستير » عندما جهز دورقا ذا رقبة طويلة ضيقة الفتحة ووضع فيه المرق المغلى ولم يقم بمعاملة الهواء أو بترشيحه بأى طريقة من الطرق بحيث يمكن للهواء أن يمر خلال هذه الفتحة

فى الأنبوبة ولكن محتوياته من الميكروبات تترسب خلال مرورها نظراً لطول وضيق عنق الدورق وبتنفيذ هذه التجربة لم يظهر بالمرق أى كائنات حية دقيقة .

ونشر « باستير » نتائجه هذه فى جامعة السربون بباريس فى ٧ أبريل سنة ١٨٦٤ وبذلك أوضح أن الكائنات الميكروسكوبية لا يمكن أن تتواجد بدون آباء تشبهها بمعنى أنها لا تنشأ من العدم(١) .

وكما أن القول بالتولد الذاتى قديم . كذلك نرى أن القول بتحديد مراكز الوظائف العقلية فى الدماغ محدودة بأماكن معينه قديم أيضا وقد استعمله غير الماديين فمثلا نرى « ابن سينا » فى كتابه « النجاة » يعين للحس المشترك مكانه فى أول التجويف المقدم من الدماغ وللخيال والمصورة فى آخر هذا التجويف . وللمخيلة فى التجويف الأوسط من الدماغ عند لدودة . وللقوة الوهمية فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، وللحافظة الذاكرة فى التجويف المؤخر من الدماغ(٢) .

واصطناع الماديين فى القرن التاسع عشر آراء قديمة مثل التولد الذاتى وتحديد أماكن الملكات العقلية فى المخ الإنسانى ينبغى أن يعيد إلى الأذهان تأثر الثقافة الأوروبية الحديثة بثقافة اليونانيين القدماء الذين كانوا يجهلون فكرة الخلق أو ينكرونها حتى ايعجب الماديون فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين بمثل هذه الآراء فيعرب « ريشنباخ » عن إعجابه بقوله :

(وهناك بعض التفسيرات اليونانية لأصل الكون تختلف عن قصة أصل العالم عند بنى إسرائيل فى كونها تفترض تطورا ، لا خلقا . وهى فى هذه الناحية

---

(١) انظر البكتريا . د . مصطفى كمال أبو الدهب ص ١٣ — ١٧ سنة ١٩٦٥ .

(٢) انظر الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٨٧ .

أقرب إلى الطابع العلمي غير أنها لا تقدم تفسيرا علميا بالمعنى الحديث ، لأنها بدورها مبنية على تعميمات بدائية من التجربة اليومية) (١) .

تلك المناقشة كانت مخصصة للرد على التطوريين الماديين أمثال « بخنر » و« هيكل » ولذا لم تكن كافية لكي تكون تقييما لنظرية التطور في أساسها كما جاءت على يد « داروين » وأنصاره ، تلك النظرية التي استخدمها الماديون أسوأ استخدام لمناصرة مذاهبهم المادية أو قل بنوا آراءهم المادية عليها متخذين إياها كأس ومنطلق يبدءون منه .

لذا نرى أنه من المناسب أن نناقش نظرية التطور في أساسها والصفحات التالية هي محاولة لتقييمها .

قيمة نظرية التطور

عندما نتحدث عن قيمة مذهب « داروين » لا نستطيع أن نغفل بعض شراحه الذين وضحوا المذهب أو حاولوا الدفاع عنه ، ولكن لا بد لنا من أن نبدأ أولا بالحديث عن قيمة المذهب في نظر « داروين » نفسه ، إنه يقرر في مقدمة كتابه أصل الأنواع أنه لا يشك في أن القول بالخلق المستقل خطأ محض ، وأن القول بنشوء الأنواع بعضها من بعض حقيقة لا يشك فيها إذا كان قد قرر هذا في مقدمة كتابه ، وقد كتب المقدمة بعد انتهاء الكتاب ، وهذا واضح لمن يراجع التاريخ المكتوب في نهاية المقدمة . هو إذن بعد انتهائه من تأليف الكتاب سنة ١٨٥٩ لا يشك في مذهبه ويعتبره مذهبا علميا محققا ولكن الناظر في كتابه بعد ذلك يرى في ثناياه اعترافات كثيرة بأن المذهب تكتنفه صعوبات كثيرة جعلته يشك في كثير من الأحيان . وقارىء الكتاب يستطيع أن يخرج منه بأن « داروين » لا يستطيع أن يدعي لمذهبه بأنه أكثر من فرض ، وهذا ما سأحاول إيضاحه في الصفحات التالية .

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ٢٧ وانظر الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٢٦ .

وأرى أنه من اللازم إيراد بعض النصوص التى تلقى ضوءا كبيرا على موقفه من الاعتراضات التى توجه لمذهبه ، ومدى الصعوبات التى اعترف بوجودها .
ولنتخذ من هذا النص مبتدأ نبدأ منه المناقشة :

(لا يبلغ القارىء الخبير إلى هذا الموطن من البحث حتى تعتوره صعاب شتى ، ومشكلات عديدة ، تزعزع من ثقته فى صحة مذهبى ، ولا جرم أن بعضا من تلك المشكلات فى الغاية القصوى من الشأن . حتى أنى ما فكرت فيها إلا وداخلنى شك ، وحفت بى ريب ما . غير أن العديد الأوفر من تلك المشكلات ظاهرى ، لا مناقضة فيه لحقيقة مذهبى ، والبقية على فرض صحتها ، لا تقوض دعائم المذهب ، ولا تنفيه جملة على ما أرى)(١) . ولنعدد هنا تلك المشكلات لنتخذها للبحث أساسا :

(أولا : إذا كانت الأنواع قد تدرجت متسلسلة عن أنواع غيرها ، متحولة فى خطى دقيقة من النشوء ، فلم لا نرى فى شعب النظام العضوى تلك الصور الوسطى التى تربط بين بعضها ؟ ولماذا لا نرى الطبيعة فى تهوش وتخالط يقتضيها تسلسل الصور ، بل نرى الأنواع صحيحة لا خلل فى نظامها ولا التباس ؟ .

ثانيا : هل من المستطاع أن حيوانا له تركيب الخفاش وعاداته مثلا ، قد يستحدث بالتهذيب وتغاير الصفات من حيوان آخر يختلف عنه اختلافا بعيدا فى العادات والتركيب العضوى ؟ . وهل نقوى على الاعتقاد بأن الانتخاب الطبيعى فى مستطاعه أن ينتج من جهة عضوا فى الغاية الأخيرة فى اتضاع المكانة ، كذنب الزرافة الذى تستخدمه لدفع الهوام عنها ، وأن يحدث من جهة أخرى عضوا غريب التركيب دقيق التكوين متعدد المنافع كالعين مثلا ؟ .

ثالثا : هل من المستطاع كسب الغرائز وتهذيبها بالانتخاب الطبيعى ؟ .

---

(١) أصل الأنواع ص ١٢٨ ج٢ .

وماذا نقول فى تلك الغريزة العجيبة التى تسوق النحلة إلى بناء خلاياها على صورة من الإتقان بزت بالسبق إليها مستكشفات علماء الرياضيين ، وأهل الرأى منهم خاصة ؟

رابعاً : بم نعلل عقم الأنواع لدى تلاقحها وإنتاجها أنسالا عقيمة لاتلد، بينما يزيد التلاقح من صبورة التنوعات ، ويضاعف من قوة الإنتاج فيها)(١)

ومن هذا القول يتضح أن « داروين » عنـــدما عرضت لمذهبه تلك الاعتراضات السابقة ، أقر بأنها اعتراضات قوية وحيرته طويلا ، وأدخلت الشك إلى نفسه فى صحة المذهب ، وأن بعضا من هذه الاعتراضات قد يكون صحيحاً ، ولـكنه لاينقض للمذهب بالجملة ، وإن كان يهزه هزا عنيفا ولـكى يتضح هذا أكثر نورد موقفه بإزاء بعض هذه الاعتراضات التى لم يصل فى الإجابة عليها إلى حلول حاسمة تخرج للمذهب من مجال الفرض إلى مجال الحقيقة. ونقتصر هنا على محاولاته بإزاء الحلقات الوسطى، والأعضاء التى بلغت مبلغا عظيماً من الـكمال كالعين ، وتعقيبا يوضح قوة الاعتراض على المذهب بعقم الأنواع وتعقيبا آخر يوضح قوة الاعتراض بـكيفية نشوء الغرائز وتطورها .

أولا : إن الاعتراض بفقدان الحلقات الوسطى فى سلسلة التطور التى رسمها القائلون بتطور الأحياء بعضها من بعض اعتراض قوى أقلق القائلين بنظرية التطور ، وأقروا بقوته ، وبتهديده لصحة المذهب . ولهذا حاولوا الإجابة عليه بإجابات مختلفة هذه الإجابات لاتقوى على رده بحال. و« داروين » و« بخنر » يصوران الاعتراض ، ويقران بأهميته ، وتهديده للمذهب ولأهمية هذه المسألة أورد طرفا من كتاب « داروين » « أصل الأنواع » وطرفا من كتاب « شرح بخنر على مذهب داروين » يقول « داروين »:(يقول بعض المعترضين إن مذهب النشوء لامحالة قاض بأنه حينما يوجد كثير من الأنواع

(١) المصدر السابق ص ١٢٨ — ١٢٩ جـ ٢

المتقاربة الأنساب فى بقعة محدودة من البقاع ، فلابد من أن نجد فيها ، فى الزمان الحاضر كثيراً من الصور الوسطى التى تربط بينها . ولكن لم لا نرى فى البقاع التى تقع فيما بين مآهل نوعين من الأنواع ، تلك البقاع التى تختص غالباً بحالات حياة تتوسط بين حالات الحياة الخاصة بمآهل الأنواع الأصلية ، كثيراً من التنوعات الوسطى المترابطة الأنساب ؟.

ذلك إشكال كبير استغلقت دونى أبواب الرشد فى بحثه زمانا طويلا[1] .

وقول « دارون » هذا يصور الاعتراض الذى حاول الإجابة عليه ، ويقر فيه بأن هذا الاعتراض حيره طويلا .

هذا هو « دارون » . وأما « بخنر » فقد قال : (وهو إذا صح أن الأحياء تكونت بالتحول بعضها عن بعض رويداً رويداً فلابد إن كان بينها صلة تدل على انتقالها أى من صور بين بين وكان ينبغى أن تلتقى هذه الصور فى الأرض . فلماذا لم يكن بينها ذلك . وإذا كان فلماذا لم يوجد ؟)[2] .

ويعبر عن أهمية الاعتراض وتهديده للمذهب بقوله : (فاعتراضنا إذن على لا لاهونى ، وهو مهم جداً لأنه إذا صح ولم ينف ألم ليس فقط بمذهب « دارون » وحده بل بسائر مذاهب التحول أيضاً . ولاسيما ماتعلق منها بالإنسان لتعيين مقامه فى الطبيعة وفى عالم الحيوان)[3] .

من هذا يتضح إقرار «دارون» و« بخنر » بأهمية هذا الاعتراض وقوته . وإدراك « بخنر » انه لو صح كان تهديدا لمذاهب التطور كلها .

ومن هنا حاول أنصار المذهب الإجابة عليه ، وكانت إجاباتهم غير مقنعة فى نظرى ، وسيتضح ذلك فيما يلى :

---

(١) أصل الأنواع ص ١٣٠ — ١٣١ جـ ٢

(٢) شرح بخنر على مذهب دارون ص ١١٤

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة .

ويحاول « داروين » أن يجيب على هذا الاعتراض القوى الذى حيره زمنا طويلا . فأجاب بإجابتين .

الأولى : تتمثل فى بيان أن المعلوم لنا من الأرض قليل ، وأن معرفتنا بالأرض تقف أمامها صعوبات كثيرة .

الثانية : تتمثل فى أن الصور المتوسطة لاتوجد إلا نادرا. وأسباب ذلك، ولتوضيح هاتين الإجابتين نورد بعض التفاصيل عن كل منهما كما أوردها « داروين وبخنر » .

فأما عن الإجابة الأولى فإن « داروين » يرى أن المعلوم لنا من الأرض قليل جداً ، ويترتب على هذا أن يكون المعلوم عن الأحياء الأولى ناقصا جداً والذى يجمل معرفتنا بالأرض وبالأحياء الأولى قليلة هو الصعوبات التى تقف أمامنا فى سبيل المعرفة الأوسع ، وهذه الصعوبات تتمثل فى :

أ — أن ثلاثة أرباع الأرض مغطى بالمياه ، وقسما كبيراً من الربع الباقى تحول دون معرفته موانع كثيرة أهمها الجبال ، والباقى معرفتنا عنه محدودة .

ب — أن الأحياء لاتحفظ غالبا ، وإذا حفظ منها شىء فبعض هذا المحفوظ لابد من شروط خاصة تساعد على بقائه . فمثلا الأجسام الرخوة لاتبقى . وكذلك الأصداف والعظام لايبقى منها شىء إلا ما كان مدفونا فى الأرض غير معرض للفساد . ويرى « بخنر » أن ماسبق يكفى لبيان أسباب نقص المعلومات عن الحفريات ، وفقد الصلة بين الأحياء فى غالب الأحيان .

ج — ولكن « داروين » يورد سبباً جوهرياً آخر ، وهو أن توالى الحوادث الجيولوجية تحدث تغيرات فى أماكن مختلفة من سطح الأرض فتنخفض أماكن عالية ، وتغمر بالماء فتظهر الأحياء التى كانت عليها ، وترتفع أماكن أخرى ينحسر عنها الماء فتنشأ عليها أحياء حديثة ، مع أنها أقدم من الطبقات السالفة الذكر ، فيضل الباحثون . إذ يظنون أن تلك الطبقات

أحدث منها . وسببه هو ما سبق[١] .

ومن إجابة « داروين » هذه يتضح لنا أنه سلم بأنه لاتوجد معلومات كافية عن الأرض ، والأحياء الأولى التى يمكن أن تكمل الحلقات المفقودة فى سلسلة تطور الأحياء .

وكل ما فعله هو أنه بين الصعوبات التى تحول دون اكتشاف هذه الحلقات ووضع أمله فى الكشوف المقبلة التى بدأت تباشيرها فى عهده .

وأما عن الإجابة الثانية ، فإنها تتعلق بأحوال حياة الحلقات الوسطى ذاتها فإنه لاتوجد صور انتقالية إلا نادرا لأنها أقل قوة وأقصر مدة من الأصول التى جاءت بعدها . فهى تضمحل بسرعة وبسهولة ، ولسرعة هذا الاضمحلال وسهولته سببان :

أ — أن تولد صور جديدة بالانتخاب الطبيعى يحتاج إلى ظروف خارجية موافقة تستمر مدة كافية لتتمكن هذه الصور من التكيف والبقاء. والظروف الخارجية المطلوبة التى ظهرت فيها هذه الصور لم تستمر زمنا كافيا بحيث تستطيع هذه الصور أن تتكيف معها .

ب — أن التناحر على البقاء يشتد بين الأنواع ، وكلما تقاربت فى النسب بالنسبة لمراتب الأحياء ، ويضعف كلما تباعدت أواصر القربى بينها . وبناء على هذه القاعدة فإن الأضعف يضمحل أمام الأقوى، وخصوصاً فى الأنواع الأقرب بعضها إلى بعض فتضمحل الحلقات الوسطى[٢] .

وهذه الإجابة أيضاً تسلم بأن الحلقات الوسطى غير قادرة على البقاء، فهى

---

(١) أنظر أصل الأنواع ص ١٣١ — ١٣٥ ج ٢ وشرح « بخنر » على مذهب « دارون » ص ١١٢ — ١١٩ .

(٢) أنظر أصل الأنواع ص ١٣٥ — ١٣٩ ج ٢ وشرح بخنر على مذهب دارون ص ١١٩ — ١٢٠ ج ١

تضمحل بسرعة ولا تستطيع البقاء. وعليه يصعب العثور عليها.

وهناك إجابة ثالثة يجملها « بخنر » هي الإجابة الأولى في ترتيبه للإجابات وهي تتمثل في أننا وإن كنا لانستطيع أن نملأ الفراغ الموجود في سلاسل الأنواع إلا أننا نعرف شيئاً من هذه الحلقات. وقد دلت الاكتشافات الحديثة على ذلك فإنه توجد سلسلة طويلة من الأصداف لا يمكن الجمع بين طرفيها إلا بما اكتشف حديثا من الحلقات الوسطى في هذه السلسلة، وبطبيعة الحال فإن الحلقات الوسطى التي تكتشف حديثاً إنما بقيت لأنها كانت محفوظة في ظروف تسمح لها بالبقاء. ولم تقتصر الاكتشافات الحديثة على كشف حلقات وسطى في سلسلة الأحياء الدنيا فقط، ولكنها تعدتها إلى الحيوانات الثديية أيضاً. وإن كانت المعلومات بصدد الثدييات غير أكيدة. ويرى «داروين» أن البحث عن الحلقات الوسطى بين نوعين موجودين خطأ. لأن كلا منهما منتهى تحول طويل خاص به، على أنه لا يمتنع اجتماعهما بعضهما بجانب بعض على أرض واحدة في وقت واحد، كما تجتمع أوراق الأغصان المختلفة في الشجرة الواحدة. فلو أردنا البحث في أصل ورقة لاقتضى أن نبحث عنه في الأغصان بل في الفروع، بل في الساق بل في كل جذر من جذور الشجرة على حدتها(١).

ومن الواضح أن هذه الإجابة تركز على الأمل في الاكتشافات الحديثة التي يمكن أن تملأ الفراغ الهائل في سلسلة أو سلاسل التطور وتضرب أمثلة قليلة جداً لهذه الاكتشافات بعضها لا يزال يحيط به الجدل حتى اليوم، وتعترف بأن البحث في الحلقات الوسطى بين نوعين موجودين حالياً عبث، ويستحيل الوصول إلى الحلقات التي تربط بينها لأنها ليست ناشئة بعضها من بعض، ولكنها جميعاً ترجع إلى أصول قديمة بادت على النحو الذي ظهر

---

(١) أنظر شرح بخنر على مذهب داروين ص ١١٣ — ١١٧ . ج ١

فيما سبق والرجوع بنا إلى أصول بائدة يعد فى نظرى بحثا فى المجهول الذى لايتفق مع الأسلوب العلمى الذى يقدسه أصحاب هذه النظرية .

ثانياً : لقد أورد داروين فى كتابه أصل الأنواع اعتراضا فحواه : أن الأعضاء التى تبلغ مبلغ الكمال مثل العين لا يمكن أن تفسر بمذهب النشوء حسب ماتقضى به قوانين الانتخاب الطبيعى . وهو يعبر عن صعوبة هذه المشكلة بقوله :

(إن مجرد القول بأن عضوا بلغ من الكمال مبلغ العين قد يمكن استحداثه بتأثير الانتخاب الطبيعى لكاف وحده لإدخال أكبر شك فى معتقد أى إنسان)(١) .

ويرى أيضاً أن الناظر إلى القول بأن العين على مافيها من خصائص غريبة، نشأت بطريق الانتخاب الطبيعى يراه لأول وهلة مخالفا لبديهة العقل(٢) .

ولكن قد ثبت خطأ المثل القائل بأن كل ذائع لابد من أن يكون صحيحاً . وعلى هذا لا يصح أن يعتمد فى مباحث العلوم .

وعليه فان العقل يحدث نفسه بأنه إذا استطاع أن يتتبع مراحل التحول التى مرت بها العين ، فانه يكون بذلك قد ذلل صعوبة كبرى فى طريق القول بأن العين قد تطورت إلى هذه الدرجة من الكمال بالانتخاب الطبيعى .

ولكن هل استطاع داروين أن يتتبع تطور العين فى مراحل نشوئها ؟. إنه لم يستطع . ويرى أن البحث فى تطور الجهاز العصبى هو كالبحث فى أصل الحياة التى أعلن فى موضع آخر من كتاب أصل الانواع : أن البحث فيها يؤدى إلى ترجيح مذهب القائلين بالخلق على مذهب القائلين بالانتخاب الطبيعى . وإذا كان البحث فى تطور الجهاز العصبى لا يمكن الوصول فيه

---

(١) أصل الأنواع ١٩٤ جـ ٢

(٢) أنظر أصل الأنواع ص ١٥٠ جـ ٢ .

إلى النتيجة المطلوبة فان هناك بديلا يمكن الاعتماد عليه ، وهو أن بعض الحيوانات الدنيا التى لايوجد بها جهاز عصبى قد تكون قادرة على الإحساس بالضوء . وعليه فليس من المستحيل أن يجتمع فيها بعض عناصر الحساسية، وتنمو حتى تصبح مراكز عصبية تستطيع بها أن تكشف الضوء . يقول داروين فى هذا :

(أما بحث الكيفية التى يصبح بها تركيب عصبى ماذا قدرة على كشف الضوء فأمر لا نعنى به إلا بقدر ما نعنى بالبحث فى تأصل الحياة ذاتها فوق الأرض ، ولكننا مع هذا لا يجب أن ننسى أن بعض العضويات الدنيا التى لانستطيع أى نستبين فى تكوينها لدى البحث أى تركيب عصبى، قد تكون قادرة على كشف الضوء . ومن هنا لايستعصى أن تتجمع فيها بعض عناصر الحساسية وتنمو . حتى تصبح مراكز عصبية فيها من قوة الحس ما تقتدر به على كشف الضوء)(١) .

ويرى « داروين » أننا إذا أردنا أن نعرف للمراحل التى مر بها عضو ما فى تطوره ، وجب علينا أن نبحث عن آبائه الأقربين ، والتغيرات التى مر بها الأسلاف وورث حتى وصل العضو إلى الدرجة التى هو عليها الآن من الكمال . ولكن هذا غير ممكن فى كل الأحيان ، بل إنه لا يتحقق إلا فى النادر القليل جدا من الحالات فقط . ولهذا يضطرنا البحث إلى أن نتأمل أمثاله الناشئين معه من أصل واحد ، لكى نعرف مراحل تطوره ، والعقبات التى وقفت فى سبيله . فإننا وإن لم نستطع أن نتتبع مراحل النشوء التى مر بها العضو الذى نريد بحثه فإننا نستطيع أن نقيسه على مثيله الذى استطعنا بحثه(٢) .

---

(١) أصل الأنواع ص ١٥١ ج ٢

(٢) أنظر أصل الأنواع ص ١٥١ — ١٥٢ ٢

ويطبق بعد ذلك هـذه الطريقة فيتتبع بعض الحيوانات والحشرات المختلفة ليرى ما يمكن أن تـكون قد احتوته من أعضاء . قد تـكون مرت بها العين الـكاملة فى تطورها ثم يقول :

(فإذا تدبرنا هذه الحقائق التى أوجزنا القول فيها ، وماشيناها حتى تبلغ بها إلى تلك التراكيب للتغايرة المتخالطة فى خطى التدرج التى نلحظها فى تـكوين العين فى الحيوانات الدنيا من النظام العضوى ، ووعينا أن عدد الصور التى تعمر الأرض الآن ضئيل لدى قياسه بعدد الصور التى عمرت الأرض فى سالف الأزمان ثم انقرضت ، فهنالك تزاح كثير من الصعاب التى تقوم حائلا دون الاعتقاد بأن من الجائز أن يكون الانتخاب الطبيعى بما له من التأثير البين فى تراكيب الصور الحية ، قد هذب من تـكوين الجهاز العصبي للبصر المحوط بتلك المادة الملونة ، المهيأ بذلك الغشاء المفيء ، ومضى به سمحا فى سبيل التهذيب والارتقاء ، حتى أصبح فى زمان ما آلة مبصرة تبلغ من حيث الـكمال، ومتانة التركيب مبلغ أمثالها فى آية صورة من صور الحيوانات المفصلية)[1] .

وهكذا لم يستطع داروين أن يتتبع مراحل التطور التى مرت بها العين حتى وصلت إلى ما هى عليه من الـكمال . ولـكنه تتبعها فى حيوانات وحشرات مختلفة ، كل واحد منها فى مرحلة معينة . وخرج من هذا بأنه من المحتمل أن تـكون العين قد وصلت إلى الـكمال عن طريق الانتخاب الطبيعى ، اعتمادا على هذه الحقائق ، وأحس بأن الطريقة التى اتبعها فى بحث هذه المسألة لا تقنع الـكثيرين فطالب أولئك الذين لا يقتنعون هكذا ، أن يعدوا أنظارهم إلى مسائل أكثر تعقيدا قد أمكن حلها على أساس من قانون التغاير بطريق الانتخاب الطبيعى[2] .

---

(١) أصل الأنواع ص ١٥٣ ج ٢

(٢) أنظر أصل الأنواع ص ١٥٤ ج ٢

وتابع كلامه . ثم يعجب من يستبعد حصول أثر الانتخاب الطبيعى إلى هذه الدرجة ، فيعقد مقارنة بين العين والتلسكوب فإن التلسكوب لم يصل إلى هذه الدرجة من الكمال إلا بعد أن بذل كثير من العلماء جهودا ضخمة فى سبيل تحسينه . ويمكن القول بأن العين قد تكونت بما يشبه هذه الطريقة ، ويستشعر صعوبة تصور هذه المقارنة . ثم يتساءل عما إذا كان من الممكن أن يخطر على أذهاننا أن الخالق العظيم يدبر الكائنات بقوة عقلية مشابهة لقوة الإنسان ، ويتصور بقوة الوهم المراحل التى يمكن أن تكون قد مرت بها العين فى تطورها على هذا النحو فيقول :

(أما إذا لم يكن بد مما ليس منه بد ، ومضينا فى مقارنة العين بآلة مبصرة أينبغى لنا أن نكون بقوة الوهم صورة طبقات متراكمة من أنسجة مشفة ، بين بعضها وبعض مادة سائلة ، ومن وراء ذلك جهاز عصبى كاشف للضوء حساس له ، ثم نفرض من بعد هذا كله أن كل جزء من أجزاء هذه الطبقات ماض فى سبيل التغاير من حيث ثقله النوعى وكثافته ، مستمر فيه ببطء عظيم متجهة تلك الأجزاء نحو التمايز بالانفصال بعضها عن بعض إلى طبقات مستقلة يختلف ثقلها النوعى ، كما تختلف كثافتها ، ثم تأخذ أوضاعا فى أبعاد متناسبة ، فى حين أن سطح هذه الطبقات يكون ممعنا فى سبيل التغاير من حيث الصورة والشكل . ثم نقول إن من وراء ذلك كله قوة نمثلها لأنفسنا باصطلاحات نضعها كالانتخاب الطبيعى ، أو بقاء الأصلح ، ملاحظة بعين المجاز كل تحسين أو تهذيب وصفى يطرأ على تلك الطبقات المشفة ، ماضية ، حين تأثر(*) هذه الطبقات بمختلف الظروف التى تحيط بها ، فى الاحتفاظ بكل شكل التغاير ، أيا كانت وسيلته ، ومهما كانت درجته ، متى كان من شأنه الكشف عن الأشباح بصورة أكثر دقة)(١) .

(*) هكذا وردت وصحتها تتأثر .

(١) أصل الأنواع ص ١٥٦ جـ ٢ .

وإذا كانت هذة المراحل التى يمكن أن تمر بها العين قد استغرقت مليونا من السنين أو يزيد ، والانتخاب الطبيعى مجد فى عمله . أفلا يجوز بعد ذلك القول بأن العين يمكن أن تصل إلى هذه الدرجة من الكمال بطريق الإنتخاب الطبيعى ، ويكون الفرق بينها و بين الآلات البصرية الصناعية بقدر ما بين تدبير الإنسان وتدبير القوة الخالقة العظيمة ؟(١)

وهكذا أجاب داروين على هذا الاعتراض بطريقة غير مقنعة ، فهو لم يستطع أن يتتبع مراحل تطور العين ذاتها ، وأقر بأن البحث فى كيفية إحساس الجهاز العصبى صعب مثل البحث فى أصل الحياة ذاتها .

ولكى يتخيل المراحل التى مرت بها العين فى تطورها ، اضطر إلى أن يبحث حيوانات دنيا وحشرات ليرى المراحل التى يمكن أن تمر فيها العين، واستشعر صعوبة الاقتناع بالنتائج التى تنشأ عن هذه الطريقة فى البحث ، فاضطر إلى أن يفترض مقارنة بين العين والتلسكوب ، وتخيل بعد ذلك صورة خيالية للمراحل التى يحتمل أن تكون قد مرت بها العين فى تطورها .

كل نتائجه احتمالية هكذا . ويقول إنها ممكنة الحصول . أفلا يجوز لنا بعد ذلك أن نقول : إن مذهبه كله على هذا النحو فرض من الفروض .

ثالثا : ويتحدث عن مشكلة عقم بعض الإناث التى تنشأ عن التلاقح فيقول :

(بل سأقصر الكلام على معترض سبق إلى حدسى لدى تأملى منه لأول وهلة أن دفعه غير مستطاع ، وظننت أن مذهبى لامحالة مقضى عليه بالزوال، وأقصد بهذا الأعتراض حالات الأناثى العقيمة ، أو خناثيها التى نراها فى مجموع الحشرات ، لأن هذه الأناثى العقيمة تختلف فى غرائزها وتراكيبها اختلافا بينا عن الذكور والأناثى الولودة ، وفضلا عن ذلك فإنها لعقمها

---

(١) انظر اصل الأنواع، ص١٥٦ — ١٥٧ ج٢ .

لاتكون قادرة على الاحتفاظ بكيان نوعها وبقائه)[١] .

رابعا : ويتحدث عن قوة الاعتراض بكيفية نشوء الغرائز وتطورها ويضاف هنا الاعتراض بالغرائز (ان فى كثير من الغرائز البواعث على التأمل والاستبصار حتى إن التفكير فى كيفية نشوئها وتطورها لتزود القارئ بصعاب جلى قد تكفى فى نظره لنقض مذهبى جملة)[٢] .

بعد ما أوردنا موقف « داروين » من الاعتراضات الواردة على مذهبه، واعترافه بأنه لم يستطع ردها ردا كافيا .

نقول : أيتفق هذا مع ماأورده فى مقدمة أصل الأنواع من أنه لايخالجه شك فى مذهبه؟ إننى أرى أنه متناقض وأن مذهبه ليس إلا فرضا من الفروض ولنتجاوز هذا إلى مرحلة أخرى من البحث ، وهى الحديث عن القوانين التى يخضع لها الكائن الحى فى تغيره .

خامسا : وإذا كان داروين يقول بحتمية وجود قوانين يسير عليها الكائن الحى فى تغيره ، فقد عقد فصلا وضع فيه خلاصة أبحاثه فى هذه السنن وحصرها فى ثمانية[٣] ولكن ماتقدير داروين لهذه السنن ؟ انظر إليه يقول :

(لقد تكلمنا فى الفصول الأولى من هذا الكتاب فى التغايرات ، وأثبتنا أنها كثيرة متعددة الصور ، متنوعة الأشكال فى الكائنات العضوية إذ تحدث بتأثير الإيلاف ، وأنها أقل حدوثا وتشكلا ، إذ تنشأ بتأثير الطبيعة المطلقة ، وغالبا مانسبنا حدوثها للمصادفة العمياء ، على أن كلمة « مصادفة » هنا

---

(١) اصل الأنواع ص ١١٥ ج٣ .

(٢) أصل الأنواع ص٧٢ ج ٣ .

(٣) انظر أصل الأنواع ص ١٢٤ — ١٢٧ ج٢ وللاطلاع على هذه السنن مركزة يرجع إلى ملتقى السبيل ص٣١٨ — ٣٢٠ .

اصطلاح خطأ محض ، يدل على اعترافنا بالجهل المطلق ، وقصورنا عن معرفة السبب فى حدوث كل تغاير معين يطرأ على الأحياء)[١] .

ويقول أيضا : (جهلنا بسنن التغاير كبير ، ولا نستطيع أن نعين فى حالة من مائة السبب الصحيح فى تغاير هذا العضو أو ذاك ، إما إذا تهيأت لدينا أسباب مقارنة بعض الحالات ببعض ، وضح لنا أن سنننا طبيعية ثابتة قد أثرت فى استحداث تغايرات نراها ضعيفة الأثر فى تنوعات النوع الواحد ، وتغايرات نراها أكبر شأنا فى أنواع كل جنس معين)[٢] .

وهكذا يعلن « داروين » أنه يوقن بوجود أسباب ترجع إليها التغيرات التى تتعاقب على الأفراد مما يترتب عليه وجود تنوعات . هذه التنوعات . تكون أصلا للأنواع المستقلة ، ولكنه يعترف بأنه يجهل هذه الأسباب ، ولجهله بها اضطر أن ينسب التغيرات إلى المصادفة العمياء ، وهذا منطلق خطير نستطيع أن نبدأ منه فنقول :

إذا كانت القوانين التى يبنى عليها المذهب مجهولة لواضعه ، أفلا يسمح لنا هذا بأن نقول : إنه فرض من الفروض يحتاج إلى كثير من العناء لإثباته كما اتضح فيما أوردناه من بعض الاعتراضات التى أوردها فى كتابه « أصل الأنواع » وحاول أن يرد عليها ، ولكنه كان غير موفق فيما أرى ، وهذا الاعتراف كاف فى رد قول من يقول بأن هذا مذهب ، وليس فرضا ؟

سادسا : وهنا اعتراض قوى يضرب هذه السنن ضربة قوية فى صميمها ، ولإيراده ينبغى أن نقول كما قال « إسماعيل مظهر » (إذا عمدنا إلى ذلك ونظرنا نظرة تدبر فى نواميس العلامة « داروين » ألفينا أنها تنتهى بعد البحث الدقيق إلى ناموسين اثنين يتضمنان بقية كل النواميس التى ذكرها فى كتابه العظيم وهما :

(١) انظر أصل الأنواع ص ٧٩ ح ٢ .
(٢) انظر أصل الانواع ص ١٢٤ ح ٢ .

١ — توارث مؤثرات الاستعمال والإغفال ، وبالأخرى مؤثرات المادة، وهذا الناموس هو بعينه ماوضعه العلامة « لامارك » الفرنسوى ، واتخذه الدعامة الوحيدة فى سبيل تغاير الأنواع .

٢ — قابلية التغاير لحد غير محدود فى كل اتجاه من الاتجاهات التى تتمشى فيها العضويات متطورة على قاعدة أن كل تغاير فردى إنما يبدأ ضئيلا غير محس، وأن تأثير المناخ هو الذى يجعل نظام الأنواع العضوى مرنا قابلا للتشكل بسهولة)[١].

وحاول الباحثون أن يعرفوا ما إذا كان من الممكن قبول التغير المحدود وأجروا أبحاثهم على سلالات صحيحة ، والطرق المتاحة للباحثين إذ ذاك ثلاثة :

١ — بإمكان تلقيح حيوان أو نبات خنثى تلقيحا ذاتيا .

٢ — بتربية نسل أنثى تناسل تناسلا عذريا .

٣ — بعزل « بروتوزون » أى « حييوين » بعينه فى إمكانه أن يتكاثر بلا تلقيح من طريق الانقسام .

فطبق الأستاذ « جوهانسن » الطريقة الأولى على نبات الفول ، فزرع حبة فول ، ولقح أزهارها ذاتيا ، وحصل بذلك على النسل الصحيح ، وأكمل تجربته فاستولد عدة أجيال ، ولم يستطع أن يحدث أى تغاير فى صفات مجموعته الوراثية ، ولو بتعريضها لمؤثرات الانتخاب الصناعى عدة أجيال متعاقبة ، ووصل إلى نتيجة مؤداها أن الانتخاب يتعطل تأثيره ، إذا أفنيت كليا ماعدا سلالة واحدة .

وطبق الأستاذ « آجار » الطريقة الثانية على ضرب من الحيوانات الصدفية عذرى التلقيح ، ولكنه وصل إلى نفس النتائج التى وصل إليها « جوهانسن »

---

(١) ملقى السبيل ص ٣٢١

التى تقضى بأنه ليس من المستطاع استحداث تغييرات يمكن أن تورث للأعقاب بواسطة الانتخاب.

وطبق الطريقة الثالثة الأستاذ « جننجس » بعزل « حييوين » يسمى بارامیسیوم » واستحداث نسل له بالانقسام ، فوصل إلى نفس النتائج التى توصل إليها « جوهانسن » و « آجار » واتفاق هؤلاء الباحثين فى التجارب المختلفة على ثلاثة أنواع مختلفة ، على نبات مزهر ، وحيوان صدفى وحييوين ذى غراره إتفاقهم هكذا يدعو إلى كثير من التأمل ، وكان لهذا أثره على الباحثين (١) .

(لهذا سبق الباحثون فى أوائل القرن العشرين إلى نتيجة محصلها أن ليس هنالك من شواهد تدل على وجود قابلية التغاير غير المحدود فى اتجاهات النشوء والارتقاء التى كان العلامة « داروين » أول من قضى بأنها من منتجات التغاير العضوى . ومؤدى ذلك القول أن التباينات الضئيلة التى تفرق بين أعضاء نسل واحد غير متوارثة . والعادة المتبعة الآن بين الطبيعيين أن تعزى أمثال هذه التباينات إلى مقدار التغاير فى التغذية سواء أقبل الميلاد أم بعده وتدعى عادة « بالمراوحات »)(٢) .

وهذه الأبحاث كانت قد أجريت فى ظل صيحة علت فى أمريكا فحواها: أن نظرية « داروين » لاتتفق مع المشاهدات الحديثة . فصرح دكتور « باتسون » أمام جماعة التقدم العلمى بمدينة تورونتو الأمريكية سنة ١٩٢١ .

(بأن جزءا جوهريا من نظرية النشوء العضوى ، وذلك الجزء الذى يبحث فى أصل الأنواع وطبيعتها ، لايزال فى حيز الآراء العميقة المستعصية على العلم وإننا اليوم لانشعر ذلك الشعور الذى كنا نشعر به من قبل ، والذى كان يوحى

---

(١) انظر ملتى السبيل ص ٣٢٣ — ٣٢٤ .

(٢) ملتى السبيل ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .

إلينا بأن منهج التغاير الذى لا بد من أن يكون مستمر التأثير دائب الفعل فى عصرنا هذا مطاوعة لنظرية النشوء ، هو بدء عمل عضوى خطير ، لا يحتاج لسوى مر الزمان ، وكر الاعوام ، لكى يبلغ كماله ومنتهاه .

ولقد بلغت حملة دكتور « باتسون » على نظرية النشوء غاية ما يمكن أن تبلغ حملة علمية من التأثير على مذهب قلب وجه العلم والفلسفة فى ثلاثة أرباع قرن من الزمان . فإن دعوة ذلك الباحث قد امتدت إلى نواح من أوربا وكانت على أشدها فى ولايات أمريكا المتحدة وكندا ، حتى إن ولاية « كانساس » قد أصدرت قانونا يحرم على جامعاتها تدريس مذهب النشوء، وبثه فى عقول طلابها)(١) .

وتأكدت فكرة عدم وراثة الصفات المكتسبة ، وعدم وجود أدلة يقينية فى النصف الثانى من القرن العشرين . يقول « هانز ريشنباخ » فى كتابه « نشأة الفلسفة العلمية » الصادر سنة ١٩٥١ :

(هناك أمران نستطيع اليوم أن نقررهما على نحو قاطع : أولهما أن جميع الشواهد التجريبية المتوافرة اليوم تكذب القول بوراثة الصفات المكتسبة، وثانيهما أن « الداروينية » لا تحتاج إلى أية مسلمة من هذا النوع . وقد استطاعت البيولوجيا الحديثة عن طريق الجمع بين فكرة « داروين » فى الانتقاء الطبيعى ، وبين كشوف تجريبية معينة أن تقدم تفسيراً مرضياً للتغيير الوراثى « الموجه » وبذلك تحررت من « اللاماركية » أى نزعة « لامارك ».

هذا التفسير مبنى على الاثبات التجريبى للتحولات .

أى التغيرات فى المادة الوراثية للأفراد . مثل هذه التحولات يمكن إحداثها صناعيا بأشعة إكس أو بالحرارة وهى تحدث فى الطبيعة بفعل أسباب عشوائية ، ولا ترجع إلى أى تكيف للفرد مع ظروف حياته. وعندما

---

(١) ملتى السبيل ص ٣١٥

تحدث هذه التحولات يكون الكثير منها معدوم القيمة ، ولكن إذا حدثت تحولات مفيدة فانها تكسب الفرد قدرات أعظم على البقاء وعندما يتم إثبات وجود تحولات وراثية راجعة إلى أسباب عشوائية ، فان الباقى يترك لقوانين الاحتمال التى تؤدى لبعض الوقت — على الرغم من بطء تأثيرها — إيجاد أشكال للحياة تزداد علوا بالتدريج)[١] .

وأخيراً : فان داروين يعترف بأن إجاباته على الاعتراضات التى يعترف بقوتها لم تتعد أكثر من أنها لا تنقض المذهب جملة ، وإن كانت هذه الإجابات لا تعنى أن المذهب أصبح حقيقة علمية ثابتة تنفى الشكوك من حوله . فلم التمسك به إذن ؟ . إنه يرى أن المذهب ينير السبيل إلى حل بعض المشاكل التى تغمض علينا إذا فسرناها على أساس من الخلق المستقل . يقول :

(ناقشت فى هذا الفصل طائفة من تلك الصعاب والمشكلات التى قد تقام ضد مذهبى فى التطور ، وإنى لأسلم بأن بعضا منها كبير الشأن عظيم الخطر. غير أنى أظن فى غالب الأمر أن مناقشتى إياها فى هذه الصفحات القليلة قد أنارت لنا سبيل الوصول إلى حقائق عديدة ، تغمض علينا أسبابها إذا ما مضينا فى بحثها قانعين بنظرية الخلق المستقل)[٢] .

وكتب « داروين » إلى المستر « هيات » وقد جمع هذا الكتاب مع بقية كتبه فى مجموعة تدعى « كتب داروين » أى رسائله . قال (إسمح لى أن أضيف إلى هذا بأنى لست من قلة العقل بحيث أتصور بأن نجاحى يتعدى رسم دوائر واسعة لبيان أصل الأنواع)[٣] .

وبالرغم من اعترافات « داروين » هذه ، وما بيناه من تهافت إجاباته

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية هانز ريشنباخ ص١٧١ .
(٢) أصل الأنواع ص ١٩٢ ــ ٢ .
(٣) على أطلال المذهب المادى « محمد فريد وجدى » ص٨٩ ــ ١ .

على الاعتراضات الواردة على المذهب، فإننا نرى الماديين من أتباع «داروين» يصرون على أن هذا المذهب ليس فرضا بل اكتشاف، ويرون أنه لو سلم بكونه فرضا فإنه يفسر نشوء الأنواع بطريقة علمية. وهى أفضل فى نظرهم ألف مرة من تفسيرها على أساس من الخلق.

ومما تقدم يتضح فعلا أن مذهب داروين ليس إلا فرضا لايمكن تبين صحته ويحس «بخنر» بهذا فيحاول دفعه. ولكن كيف دفعه؟... دفعه بثلاثة أجوبة :

١ — بعدم التسليم بأنه فرض.

٢ — ثم بالتسليم بفرضيته ولكن تقدم العلم مبنى على الفروض.

٣ — ثم بأنه فرض يفسر لنا كثيرا من المسائل الخافية علينا. ولإيضاح الموقف نورد تفصيلات أكثر :

فأما عن الإجابة الأولى. فإنه يقرر أن كثيرا من مسائل العلم تبدو متعانقة حول المذهب، وتفسر به، مما يدل على أنه تجاوز مرحلة الفرض إلى مرحلة الثبوت.

وأما عن الإجابة الثانية، فإنه يقرر أننا لو سلمنا بكون المذهب فرضا، فإن هذا لايعيبه. لأن العلم تقدم على أساس من مثل هذه الفروض. والفرق بين فرض وفرض هو مايتجمع حوله من الأدلة التى تثبت صحته، وإذا كنا لم نستطع أن نجمع الأدلة الكافية لإثبات صحته حتى الآن، فمهمتنا أن نحاول جمع هذه الأدلة، وهذا لايعيب المذهب.

وأما عن الإجابة الثالثة : فإنه يرى أن هذا المذهب مع التسليم بكونه فرضا من الفروض، إلا أنه يفسر لنا كثيرا من مسائل نشوء الأحياء ـ التى تخفى علينا ـ بالطريقة العلمية التى تعتبر الوسيلة الوحيدة لتحصيل المعرفة

الصحيحة ، ولا نضطر أن نلجأ للمعجزة لنفسر بهـا تلك الأمور ، كما يفعل رجل اللاهوت .

فإن المنهج العلمي يعتمد على البحث وهو خير ألف مرة من الاعتماد على المعجزة ، لأنها تعتمد على الإيمان ، ورجال الدين الذين يوجهون هذا الاعتراض يمكن القول بأن ما يذهبون إليه فى تفصيلات الخلق ، هى أولى بأن يطلق عليها صفة الفرض بأسوأ معانيها[١] .

ومن هذا يتضح كيف أن الباعث على التمسك بنظرية التطور فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، يرجع إلى الموجة المادية التى سيطرت على العقول . ومن أهم سماتها حصر طريق المعرفة فى الحس ، وحصر المعرفة الحقيقية فيما نعرفه عن هذا الطريق . وبالتالى رفض المعارف الدينية .

ويمثل هذا الاتجاه قول « آثر كيث » « ١٨٦٦ — ١٩٥٥ » : (الارتقاء غير ثابت ولا يمكن إثباته . ونحن نؤمن بهذه النظرية . لأن البديل الوحيد هو « الإيمان بـ : الخلق المباشر » وهو أمر لا يمكن حتى التفكير فيه)[٢] .

---

(١) انظر شرح « بخنر » على مذهب « داروين » ص ٧٩، ١٢٣ .

(٢) الدين فى مواجهة العلم وحيد الدين خان ترجمه ظفر الإسلام خان ص ٢١ ط٢ . المختار الإسلامى للطباعة والنشر والتوزيع .

الصراع بين اللاهوت والتطوريين

وانطلاقا من هذه النظرة فقد قام الماديون من أنصار نظرية التطور بحملة عنيفة على الكنيسة وعلى نصوص الكتاب المقدس المتعلقة بالخلق ، وكانت هذه الحملة متسمة بروح التحامل الشديد على فكرة الخلق ، وعلى القائلين بها ، ووصفها بالبدائية ، وتفضيل أى رأى علمى مهما كانت قيمته على أى فكرة دينية عن الخلق ، وكانت هذه سمة النصف الثانى من القرن التاسع عشر على العموم .

ويمثل هذه الحملة خير تمثيل ، ويلقى ضوءا على طبيعتها قول «أرنست هيكل» (كان السائد على عقول الكثير من أسلافنا والغالب على معتقداتهم والمتغلغل فى نفوسهم ، استبعاد أن يكون أصل العالم قد نشأ بذاته « من غير علة » أولى . ولقد كانوا يغلون فى ذلك ضالين فى تيه مظلم — لايستأنسون : إلا بأساطير الأولين ولا يطمئنون إلى غير ذلك — فحدا بهم هذا إلى فكرة الخالق . يقولون : كما أن الإنسان تعوزه الحنكة والذكاء لصناعة ماتصبو إليه نفسه كذلك الحال مع الخالق فإنه خلق العالم بالحكمة والقدرة وبمشيئته على نمط خاص . تلك خرافات أهل الأديان من المتقدمين ومنها خرافات السالفين من الساميين وأساطيرهم التى نأنس بها ، كما نأنس لروايات موسى التى استقت كلها من معين واحد وأخذت مصادرها من قصص البابليين . ولقد كان لهذه الأساطير الأثر الشديد فى منشآت ومنتجات الأوربين لتمسكهم وتأثرهم بالتوراة . ولقد كان يحدو بهم ذلك إلى انصياعهم خانعين لمؤثرات الدين ، ومؤمنين بالمعجزات . لبثوا على حالهم هذه حتى نهض العلم وشمل العالم وقامت آراء التطور الخالصة من كل أثر ، البعيدة عن كل تحيز ، المستمدة كل قواها من معين فلسفى محض . قامت هذه الآراء أمام الدين بالمرصاد)[1] .

---

(١) أصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء ص ٥ .

وهذه الحملة المنيفة كانت مقابلة لحملة عنيفة من الكنيسة على مذهب التطور . و« هيكل » يشير إلى هذه الحملة ودوافعها بقوله :

(ولا مرية في أن نظرية التطور العامة ووصولها إلى حد الإنسان ستلقى أمامها مقاومة شديدة من الكنيسة التي تتحرش بكل ماجاء به العلم مما يخالف ما بين يديها . ذلك لأن ماجاء به العلم يناقض أشد المناقضة رواية موسى في الخلق ، ويعارض غير هذه من المعتقدات التي روتها التوراة والتي لا تزال تجد لنفسها متسعا من جو معاهدنا الإبتدائية . تعيش فيه ، وتساكن أدمغة ناشئتنا)[1] .

حقا لقد كانت حملة اللاهوتيين على مذهب التطور عنيفة . فقد أحدث كتاب « أصل الأنواع » « لداروين » ضجة عنيفة تردد صداها عاليا بين رجال الدين المسيحي — كاثوليك وبروتستانت في حياته وبعد مماته — فقد أثار غضبهم فأجمعوا على محاربته بشتى الوسائل لتقويض هذا المذهب الجديد . وأعلنوا الجهاد في سبيل الله ضد هذا المذهب . وقد بدأ هذ الحملة أسقف « ويلبرفورس » في المجلة الربيعية فأعلن : (« أن « داروين » قد أجرم بنزوعه إلى تحديد مجد الله في فعل الخلق ، وأن « مبدأ الانتخاب الطبيعي Natural selection يتعارض مع كلمة الله كل التعارض « لأنه يناقض العلاقة بين الخليقة وخالقها كما قررها الوحي ، وأنه غير متسق مع كمال المجد الإلهي). وأعلن الأسقف آراءه أيضا في المجتمع البريطاني لتقدم العلم ، وحدثت بينه وبين « هكسلي » مشادة عنيفة .

وقد تردد صدى الكنيسة الإنجيلية هذا في الكنيسة الكاثوليكية بإنجلترا . فأعلن الكردينال «ماننج » مقته للمذهب الجديد ووصفه بأنه (فلسفة وحشية تقرر عدم وجود إله وتصرح : بأن القرد أبونا آدم) . وقال

---

(١) المصدر السابق ص١٤ .

أحد ثقات اللاهوت البروتستانت : (إذا صح مذهب دارون كذب سفر التكوين وتحطم كيان الحياة وكان وحى الله إلى الإنسان — كما يعرفه المسيحيون — هذيانا وأحبولة) .

وتردد صدى هـذه الحملة فى أمريكا وأستراليا . وصرح كبير أساقفة « ملبورن» بأستراليا بأن الغرض الواضح الذى قصد إليه « دارون وأنصاره» هو غرس الكفر بالإنجيل فى نفوس قرائهم . ووقفت أفرع الكنيسة الكاثوليكية وراء هذه الحملة فأعلن « بابـا » فى العالم الكاثوليكى : أن لنـا الحق فى الاعتقاد بأن « داروين » يردد أقوال الملاحـدة الذين ينـكرون الله .

وتضافر الكاثوليك والبروتستانت على محاربة مذهب دارون بإنشاء الأكاديميات والمعاهد التى تعمل على وقف زحفه .

واشتدت الحملة فى فرنسا فأعلن : أن كل نظرية تخالف ثبات الأنواع تتعارض مع النصوص المقدسة ووصف أتباع مذهب دارون بأنهم ممن يسيرون وراء أهوائهم ، وتضافر الكاثوليك والبروتستانت فى ألمـانيا على مقاومة الزحف الجديد وأعلن : أن الكتب المقدسة فى كل صفحة من صفحاتها تناقض مذهب دارون كل التناقض وفى سويسرا ظهرت الدعوة إلى قيام حرب صليبية ضد هذا المذهب الفاسد[1] .

وحملة « هيكل » على الكنيسة لم تقتصر على مهاجمة فكرة الخلق والترويج لفكرة التطور بل تعدى الأمر إلى التهكم برجال الدين ورسوم العبادة فيقول : (ولقد قصدت ذات ليلة إلى معبد هنالك فرأيت نوعا جديدا من العبادة الكنسية الميكانيكية « الآلية » . وذلك أنهم جعلوا هـذه

---

(١) انظر قصة النزاع بين الدين والفلسفة — د . توفيق الطويل ص ٢٥١ — ٢٥٦ .

« الكتيدرائية » الجديدة التى زرتها معبدا آليا . ثم رأيت أنهم يتقاضون من الأئمة والخطاة أجرا على محو خطاياهم وغفران آثامهم بإطلاق ألسنتهم بالأدعية، والاسترسال فى الصلاة . ورأيتهم يتناولون « ماركا » واحدا لغفران الخطيئة الصغرى، ويأخذون عشرين « ماركا » لغفران الكبائر وتلك صنوف من البدع فى الدين تضحك الثكلى)[١] .

تلك صورة عن حملة الماديين من أنصار نظرية التطور على الدين ، وهى موافقة للنزعة العامة التى سادت النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

تلك النزعة التى كان مؤداها : رفض كل ماوراء الطبيعة رفضا تاما ، والثقة بالعلم المبنى على التجربة والملاحظة وقبول نتائجه مهما كانت هذه النتائج . وتفضيل النظريات العلمية — حتى ولولم تثبت — على الدين وماوراء الطبيعة — على وجه العموم — كذلك عن حملة رجال الدين المسيحى على نظرية التطور ووصفها بأنها تتعارض تعارضا تاما مع الدين المسيحى .

أثر نظرية التطور فى مجالات الفكر المختلفة

يقول التاريخ الأوروبى : إن نظرية « داروين » كانت نقطة تحول فى تاريخ العلوم وأنها أثرت فى اتجاه التفكير البشرى بحيث يمكن تتبع آثارها فى كل ما أنتجه العلماء فى العهد الأخير . وهذا صحيح وأول مايحسن إلقاء الضوء عليه هو أثر نظرية التطور فى المنطق وماترتب على ذلك من أثر على نواحى العلم المختلفة و « ديوى » يتكفل بإلقاء هذا الضوء بقوله :

(ونستطيع أن نحدد تاريخا ملائما نؤرخ به اكتمال هذه الدورة الانقلابية التى طرأت على الوقفة العلمية وذلك التاريخ هو ظهور مؤلف « داروين » أصل الأنواع ، فعنوان الكتاب وحده كاف للدلالة على ثورة فى العلم « لأن فكرة

(١) فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء — هيكل ص٩٣ .

الأنواع البيولوجية قد كانت قبل ذلك مظهرا واضحا للزعم الذى يزعم : أن ثمة استحالة تامة على التغيير ، نعم كانت هذه الفكرة قد زالت قبل «داروز» من كل موضوع علمى على إلا علم النبات وعلم الحيوان ، لكن هذين العلمين قد لبثا الحصن الذى تحصن به للمنطق القديم فى مجال الموضوعات العلمية.

وإذا ما زالت الجواهر والأنواع الأزلية من موضوعات الدراسة العلمية فإنه لايبقى للصور التى كانت تلائمها شىء لتنطبق عليه ، وستكون بالضرورة شيئا صوريا فحسب ، فهى إن بقيت من حيث هى حقيقة تاريخية كانت بمثابة آثار خلفتها ثقافة وعلم قد اختفيا ، وإن بقيت فى المنطق فستكون فيه أمورا صورية تصلح للتناول الصورى لا أكثر)[1] .

وبالنسبة لعلم النفس :

تأثر بها « فرويد » وأول مايبدو من هذا التأثر هو نظرته إلى الإنسان على أنه مخلوق أرضى ، عالمه كله محصور فى هذا النطاق الضيق القريب ،ولكن هذا ليس كل شىء . فقد تأثر به من زاوية أخرى حين أزال عن الإنسان ما كان يحيطه من « كرامة » إنسانية ، ومن رفعة وشفافية وروحانية . وذلك على اعتبار أن « رعاية الله » لهذا المخلوق وتكريمه له ، خرافة كبيرة ، نتجت من الخرافة الكبرى المتصلة بخلق آدم ! .

وتأثر به من زاوية ثالثة حين تابعه فى قوله : إن (غرائز الإنسان هى الامتداد الطبيعى لغرائز الحيوانات السابقة فى سلم الصعود ، مضافا إليها قدر من التطور ، هو القدر الذى نتج من الظروف التى صادفت الجد الأعلى للإنسان فأثرت فيه ، وأنتجت منه الكائن البشرى على مر الأيام ومن هذا نجد :أن نظريات « فرويد » هى الامتداد الطبيعى لنظرية دارون ، أوهى تخصيص لها

(١) المنطق نظرية البحث ـ جون ديوى ـ ترجمة ذكى نجيب محمود ص١٨٣ ـ ١٨٤ .

فى ميدان الإنسان)[١] .

(وتنحصر آراء فرويد عن الدين فى شىء واحد هو : أن الدين وهم وسيختفى ، ويحل محله العقل)[٢] .

وهدفت مدرسة التحليل النفسى إلى الهجوم على الدين والأخلاق ، وأرادت إحياء الغريزة وإشباع الرغبة ، والاستجابة لمبدأ اللذة ظاهرة صحية عند « فرويد » ومحاربة مبدأ اللذة وإشباعه عن طريق بديل له تحقيقاً لمبدأ أخلاق . يعتبر فرويد هذه المحاربة لها أخطارها وأمراضها النفسية .

ونرجع لدراسة هذه الأفكار مع قضية زعيم الهيبز فنلاحظ فعلا : أن فيها إحياءاً للغريزة وإشباعا للرغبة ، وتقبل العصر لمثل تلك الأفكار كان له فعلا مايبرره .

فكان أهم مايرمى إليه هو تقرير مبدأ الرغبة والتحلل . وتحقق هذا المبدأ فى بعض الأوساط الأوربية :

— فى أفلام العرى .

— فى جماعات الهيبز[٣] .

وبالنسبة للشيوعية :

(فقد تأثر بها الشيوعيون فى أكثر من موضع حتى لنستطيع أن نقول : إنهم نقلوا إلى علم الاقتصاد ، وعلم الإجتماع تلك الآراء المستمدة من عالم الحيوان وكان أشد ماتأثروا به ثلاث نقط رئيسية .

---

(١) الإنسان بين المادية والإسلام — محمد قطب - ص ٢٤ — ٢٥ ط ٢ دار إحياء الكتب العربية .

٢) القلق الإنسانى مصادرة وتياراته وعلاج الدين له الدكتور محمد إبراهيم الفيومى ص ٥٥ رسالة دكتوراه . كلية أصول الدين — جامعة الأزهر .

(٣) أنظر المصدر السابق ص٥٩ — ٦٠ .

أولها : القول بالطبيعة بدلا من الله .

وثانيها : القول بأن الكائنات الحية تتبع فى تطورها خطا « حتميا » ينشأ من ضغط البيئة الخارجية على الكائن الحى . ومحاولة الكائنات أن تكيف حياتها مع هذه البيئة . وفى أثناء عملية التطور تنقرض أعضاء أو وظائف معينة . لأنها لم تعد تلائم البيئة ، وتنمو بدلا منها أعضاء ووظائف جديدة أكثر منها تعقيدا . ولكن الكائنات لا إرادة لها فى هذا التطور ولا قصد ، وإنما هو مفروض عليها فرضا من الخارج — أرادت أم لم ترد — ولا تملك هذه الكائنات ان تبطىء به أو تسرع أو تحوله عن طريقه ، فالأمر فى ذلك كله متروك « للطبيعة » . وقد طبق الشيوعيون هذه النظرة تطبيقا كاملا على التطور الاقتصادى والإجتماعى ، وزعموا أن ما يصلون إليه من النتائج صحيح ، لأن الأساس الذى يبنون عليه صحيح .

وثالثها : النظرة المادية الحيوانية إلى الإنسان ، تلك النظرة التى تنفى الجوانب الروحية وللمثل العليا ، وتؤمن بعالم الجسد وحده ، وبالواقع الذى تدركه الحواس فحسب ، شأنهم فى ذلك شأن بقية أوربا المادية .

ومن هنا : كانت الشيوعية هى التطور الأخير للحضارة المادية الأوربية ، ولم تكن شيئا جديدا كما يريد دعاتها أن يفهموا الناس فى الشرق والغرب)[1] .

وبالنسبة للسياسة :

(راح قوم من المفكرين يشجعون الاستعمار والسيطرة والتوسع على أساس « فكرة الصراع الداروينية وبقاء الأصلح » قائلين بوجوب سيادة

---

(١) الإنسان بين المادية والإسلام ص ٦٣ — ٦٤ وأنظر منهاج الفن الإسلامى — محمد قطب ص ٦٨ — ٧٠ .

الجنس الأبيض لأنه أصلح للبقاء . كما أخذ اليساريون فكرة الصراع هذه فرسموا على أساسها نظريتهم فى الصراع الطبقى ، الذى يؤدى فى النهاية إلى سيادة طبقة معينة — هى طبقة البروليتاريا — ومحقها لجميع الطبقات)[١] .

وبالنسبة للبراجماتية :

(لنظرية التطور أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة « البرجماتية » كلها وليس لحركة « جيمس » وحده . ولقد ظهرت النظرية فى منتصف القرن الماضى فأحدثت آثارها الكبرى فى علم الحياة ، وتصور الإنسان ، وتصور الكون وتصور القيم الروحية . ولقد أثرت النظرية — فيمن أثرت — على « بيرس » مؤسس المذهب البرجماتى و« جيمس » و« ديوى » على السواء .

ويمكن القول : بأن تأثير التطور كان أعم وأشمل من تأثير التجريبية فى الفلسفة البرجماتية ذلك أن « جيمس » تأثر بالمدرسة الإنجليزية دون « بيرس » أو « ديوى » ، فهذان المفكران تأثرا بالفلسفة الألمانية ، أما نظرية التطور فقد أثرت فى الثلاثة جميعا)[٢] .

(ونظرية التطور التى عرفها « وليم جيمس » هى نظرية « داروين » لا نظرية « لامارك » أو « سبنسر » فقد أحدث كتاب « أصل الأنواع » فى الأوساط الفكرية — علمية كانت أو فلسفية — هزات عنيفة . وأبرز ماتضمنته هذه الهزات الاعتقاد بأن الإنسان لم ينزل من أصل إلهى ، وأنه لا يرتفع عن المستوى الحيوانى والاعتقاد بأن الدين والعقائد أمور ينبغى أن لا تحتل جانبا من تقدير الإنسان)[٣].

(ومن الميسور أن أجد آراءاً برجماتية لدى « جيمس » لها أصول

---

(١) منهج الفن الإسلامى ص ٧٠ — ٧١ .
(٢) وليم جيمس — محمود زيدان ص ٢٥ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٦ .

ومصادر عند « دارون » . قال « دارون » مثلا : إن القانون الأساسى فى العالم هو التغيير والصيرورة ، والانتقال المستمر لكى يتلاءم الكائن الحى مع البيئة ، وأن الثبات فى الأنواع أمر يجب القضاء على تصوره .

فجاء « جيمس » ليقول فى نظرية المعرفة : إن الحقيقة ليست خالدة ولا ثابتة ، وليست بالشيء الذى ينبغى علينا تأمله ، ولكنها شيء محسوس جزئى وموجود فى عالمنا الأرضى وإنها فى تغير وتطور حسب إفادتنا منها ، وإن الإنسان هو الذى يصف الفكرة بالصدق بجهده وبحثه وليست صفة لازمة فيها)(١) .

(نجد عند دارون فكرة التغير العرضى ، والاختلافات التى تطرأ على الأنواع ، ولاعلة لذلك وإنما حدثت تلك التغيرات بالصدفة وأنه لاتدبير ولا غاية فى هذا التطور ، وأن الزمن عنصر هام فى إتمام تلك التغيرات . فجاء « جيمس » لينكر ماهو خالد بل لينكر الخلود فى الله — أقصد اعتقاد جيمس بأن الله ذاته خاضع للزمن — وأن أى إنسان يصر على أن العقل الخالق لااعتبار عنده للزمن لن أجيب عليه . . . أليس العقل الذى لا يعرف حدودا للزمن خرافة ألقيت على عواهنها)(٢) .

(ولقد استغل « جيمس » رأى دارون فى الغاية والتدبير حين أراد تطبيق للنهج البرجماتى على مسألة التدبير فى الكون . يقول « جيمس » بعد أن ردد القول التقليدى بأن الغائية قائمة فى الطبيعة :

« .... ولكن نظرية دارون فى التطور زعزعت هذا القول : إذ رأى دارون أن الصدفة موجودة فى الحوادث ، وأنها نتائج مناسبة إذا توفر الزمن الكافى ورأى « دارون » أيضا أن أشياء كثيرة فى الطبيعة تنقرض

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٦ — ٢٧ .

نتيجة عدم مناسبتها للوجود . ثم أحصى عددا من الأشياء التى لو صح أنهـا خاضعة لتدبير لـكان تدبير شيطان لا تدبير إله)(١).

(ولفـكرة التـكيف والملاءمة للبيئة أثر هائل على فلسفة جيمس « الستمولوجية » فاعتقد « جيمس » : أن الصدق متطور . وأن وظيفة الفـكر هى : تحقيق تـكيف الإنسان مع العالم الذى لا يظل على حال واحدة أبدا ، كما اعتقد أن النظرية لابد أن يتطور معناها . ويختلف تبعا لتطور وظيفتها ولـكى تـكون النظرية صادقة ينبغى أن تجد مجال تطبيقها فى عالم التجربة . ولابد أن يتغير التطبيق مادام تغيير التجربة أمرا محققا)(٢).

وبالنسبة للاهوت المسيحى :

فـ (قد امتد تأثير نظرية التطور إلى اللاهوت المسيحى نفسه . فقد تأثرت بها المعاقل الـكنسية ذاتها فمن ذلك : ظهور حركة فى الـكنيسة الـكاثوليكة تعرف بالحركة العصرية ، أو التجديدية « Modernism » وهى فيما يقول البعض : أخطر أزمة مرت بالـكنيسة الـكاثوليكية منذ القرن الثالث عشر ، والمعروف أن أتباعها لا يؤلفون حزبا . ولا يلتزمون برنامجا ، وأنهم مخلصون للـكنيسة وتقاليدها وجمياتها ، ولـكنهم يرون : أن المسيحية دين خاضع للتطور ، وأن حيويته مرهونة باستمراره فى هذا التطور ومن هنا : كان حرصهم على إعادة تأويل العقائد فى ضوء العلم والنقد الحديث ، وقد جاهدوا حتى تتمثل المسيحية بعض نتائج الفـكر فى عصرهم ، وكان القس « لوازى » Loisy أظهر داعية فى هذه الحركة .

وقد استنـكر البابا « بيوس العاشر » فى قرار أصدره عام ١٩٠٧ كل ما انتهى إليه « لوازى » من نتائج وبعد ثلاثة أشهر أصدر رسالة دورية

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧ .

مسهبة ، عرض فيها أفكار هؤلاء المجددين فى داخل الكنيسة ، ووضع خطة لقمع الحركة والقضاء على دعاتها .

وقد جرى فى تيار هذه الحركة : الأحرار من أحبار الكنيسة البروتستانتية .

فكانوا إذا ذكروا ألوهية المسيح جردوها من كل مولد خارق للعادة..! وإذا تحدثوا عن « البعث » أولوه بحيث لا يتضمن نشورا جسمانيا معجزا ، وإذا تكلموا عن وحى الإنجيل المنزل استخدموا معنى الوحى فيما يشبه الإلهام الذى عرف عند أمثال أفلاطون !)(١) .

نظرية التطور والعالم الاسلامى

يعتبر « شبلى شميل » أول ناشر للرأى المادى الإلحادى فى مصر .

وهذا صحيح : فقد بدأ فى التبشير بنظرية النشوء والارتقاء فى صورتها المادية المتطرفة منذ سنة ١٨٧٦ باللغة العربية . وفى هذه الأثناء كان أنصاره فى أوربا نفسها لا يتجاوزون عدد الأصابع — فلم يكن سوى « دارون » الذى قرر من الناحية العلمية فقط تكون الأنواع فى الأحياء بالتحول والارتقاء من أصول قليلة ولم يتعرض لكيفية نشوئها الأصلى — وأنصاره « هكسلى » و « بخنر » و « هيكل » الذين وجدو فى مذهب « دارون » مستندا علميا للعلم المادى وللفلسفة المادية ، و « سبنسر » الذى توسع فى المذهب إلى أقصى ماترمى إليه نظرياته وأقام على أساسه علم الاجتماع(٢) .

وتعتبر « مجلة المقتطف » أقدم مجلة علمية تصدر باللغة العربية ، ويمكن أن تعد المجلة العلمية الوحيدة فى الشرق الأوسط حتى نوفمبر سنة ١٩٠٩ . وقد

---

(١) قصة النزاع بين الدين والفلسفة د . توفيق الطويل ص ٢٦١-٢٦٢ .

(٢) أنظر ملتقى السبيل إسماعيل مظهر ص ١٨ .

نقلت هذه المجلة مذهب « باستير » فى الجراثيم إلى اللغة العربية سنة ١٨٧٩ فى عرض الـكلام على تأييد مذهب الحيويين ونقض مذهب الماديين. وتعتبر أو من نقل إشارات عن مذهب دارون فى النشوء بقصد دحضها فى سياق مناصرة مذهب الخلق.

وكتب « شبل شميل » فى المقتطف يعلن مذهب الماديين — الذى يقضى بمبدأ التوحيد الطبيعى فى المواد والقوى — وبدأ الحملة بانتقاد المقتطف فى انحيازه إلى مذهب الحيويين، واستدلاله با كتشاف « باستير » على صحة مذهبهم، وعلى فساد رأى القائلين بالتولد الذاتى فى الوقت الذى لا يدل فيه هذا الا كتشاف على نفى أو تأييد للتولد الذاتى فى نظر « شميل ».

وتوالت المناقشات بين « شميل » وصاحب المقتطف إلى أن أعلن « شميل » فى إحدى مقالاته : أن المادة تحس وقصد من وراء ذلك إلى تبيين: أن القوة الحيوية والقوى الطبيعية واحدة من مصدر واحدة.

وقصد « شميل » من وراء إثارة هذه المشكلة : إلى أن تـكون تمهيدا لتأييدا مذهب دارون فى النشوء والتحول إلى أقصاه بإعداد الأفـكار له . لأنه لم يـكن يجسر أحد على المجاهرة به فى ذلك الحين إلا فى معرض النفى وقد جاء ذكره مرة عرضا فى خطاب للدكتور « لويس » أحد أساتذة المدرسة الـكلية السورية . فهاجت الخواطر هناك عليـــه حتى اضطر إلى الاستعفاء[1].

وقصد بعد ذلك إلى إحداث رجة يحاول بها إيقاظ العقول من نومها العميق . فنشر سنة ١٨٨٤ كتابا بعنوان « شرح بخنر على مذهب دارون » فأحدث رجة عنيفة — وهذا الـكتاب من تأليف « لويس بخنر » الألمانى ترجمة « شميل » — وقدم له بمقدمة يعلن فيها: اقتناعه بهذا المذهب ويدافع عنه . وينقسم هذا الـكتاب إلى قسمين : قسم طبيعى — عرض فيه بخنر

(١) أنظر فلسفة النشوء والإرتقاء — شبل شميل ص ٢٣ — ٢٦ .

مذهب دارون وتوسع فيه فقال بالتولد الذاتى ، وطبق نظرية النشوء ووصل بها إلى الإنسان ، وقسم فلسفى — يعالج فيه آراء أهل النحل المختلفة والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين حول هذا المذهب . وتطور هذا الكتاب ونشر مرة أخرى سنة ١٩١٠ تحت عنوان : « فلسفة النشوء والارتقاء » وقد علل « شميل » عنونة الكتاب بهذا العنوان بقوله :

(وقد أطلقت عليه اسم « فلسفة النشوء والارتقاء » لأنى لم أقتصر فيه على النظر التقريرى البسيط من حيث نشوء الأحياء وتسلسلها بعضها من بعض بل أطلقت نظريته على الطبيعة كلها من جماد ونبات وحيوان من حيث أصلها وتحولها ونسبتها بعضها إلى بعض مبينا : أن هذا الكل المشهود مترابط ترابطا لاينفك فى كل صوره وأفعاله سواء فى الطبيعة الصامتة أو فى الأحياء النامية ، أو فى الحيوان الأعجم ، أو فى الإنسان الناطق .

موضحا : أن القوى الفاعلة فى كل ذلك كالمواد الداخلة فيه من أصل طبيعى واحد متحول إلى مالا حد له بحيث أن الأفعال الظاهرة فى أعلى سلم هذا التحول كما نشاهدها اليوم ليست إلا تلك الأفعال البسيطة كامنة فى أدنى هذا السلم متدرجة فيه ، وهى لاتنتظر حتى تظهر بأسمى مظاهرها ارتقاء وأعظمها شدة إلا توفر شرائط معلومة لو فقدتها بعد ذلك لعادت إلى إسائطها عملا بناموس الاقتصاد الطبيعى الذى يقتضى : أن كل شىء فى الطبيعة منها وبها وإليها)[١] .

ويعتمد فى ذلك على العلم التجريبى المحسوس ، والطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة فى نظره تلك الحقيقة المتمثلة فى قوانين الطبيعة وأهمها : قانون تنازع البقاء لكى يبنى الإنسان نظمه الاجتماعية على أساس من هذه القوانين بقصد تحصيل السعادة التى فقدها باتباع طرق غير تجريبية للوصول إلى الحقيقة.

ويحتوى هذا الكتاب فى صورته الأخيرة أولا : على كتاب « شرح

(١) المصدر السابق « الديباجة » ص أ

بخنر على مذهب دارون » — لبخنر المذكور آنفا — وللقدمة التى صدربها حين صدوره وعلى مقدمة الطبعة الثانية التى كتبت سنة ١٩٠٩ .

وثانياً : على « كتاب الحقيقة » الذى طبع لأول مرة سنة ١٨٨٥ ويتضمن مباحث لتأييد مذهب النشوء والارتقاء ردا على ناقديه بعدصدور كتاب شرح بخنر على مذهب دارون .

وثالثاً : على مباحث ومناقشات علمية فى الحياة لإثبات الرأى المادى ، نشرت فى المقتطف قبل التاريخ المذكور وبعده .

ورابعاً . على خاتمة بين الكاتب فيهاوجهة نظره فى علوم الإنسان وفلسفته من حيث نشوئها وتحولها وحقيقتها وتأثيرها فى أخلاقه وأفكاره وميوله وأفعاله وسائر أحواله الاجتماعية من عهد التمدين اليونانى القديم إلى اليوم[1] .

لقد آمن « شميل » بأفكار « بخنر » ووضع كل ثقله وراءها لعرضها والدفاع عنها . والفكرة الرئيسية التى ألح عليها « بخنر » ودافع عنها « شميل » هى :

(أن الانسان على رأى هذا المذهب طبيعىٌ هو وكل مافيه مكتسب من الطبيعة . وهذه الحقيقة لم يبق سبيل إلى الريب فيها اليوم ... فالإنسان يتصل اتصالا شديداً بعالم الحس والشهادة ، وليس فى تركيبه شىء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب . فإن جميع العناصر المؤلف منها موجودة فى الطبيعة ، وجميع القوى التى فيه تعمل على حكم قوى الطبيعة . فهو كالحيوان فزيولوجيا . وكالجماد كيماويا ، والفرق بينه وبينهما فقط بالكمية لا الكيفية، والصورة لا الماهية ،والعرض لا الجوهر .

فالإنسان يحس والحيوان يحس ، والإنسان يدرك والحيوان يدرك ، ونواميس التغذية واحدة فيهما . غير أن الإنسان يدرك أكثر من الحيوان،

(١) المصدر السابق — أنظر الديباجه من ص أ — د .

لأنه أكمل منه كما أن الحيوان العالى يدرك أكثر من الحيوان الذى دونه . وعناصره كعناصر الجماد تتفاعل وتتركب وتنحل وتحترق وتولد حرارة والحياة كلها احتراق)(١) .

يرى « شبلى شميل » أن « دارون » يعتبر المؤسس الحقيقى لمذهب النشوء والارتقاء وفضله يرجع إلى أنه جمع الشواهد والأدلة التى تثبت صحة هذا المذهب بطريقة علمية ، ولكنه لايقبل منه أن يقف به عند حد معين — وهو قوله بخلق عدة أنواع تطورت الأحياء منها فى سلاسل متعددة — وأشاد « ببخنر » و « هيكل » اللذين قالا بالتولد الذاتى ، ودافع عن مبدأ التولد الذاتى بكل مايستطيع(٢) .

وهاجم القائلين بالمذهب الحيوى فى استدلالهم بكشف الجراثيم على يد « باستير » على فساد القول بالتولد الذاتى . وحاول أن يستنتج هو من كشف « باستير » مايدل على صحة مبدأ تنازع البقاء بين الأحياء على وجه العموم وهو يعبر عن مدى اقتناعه بهذا المذهب إذ يقول :

(ولقد بلغ منى الاقتناع بصحة هذا المذهب أنى صرت أعتبر مبادئه لايجوز أن تخفى على أبسط متعلم وأقل مفكر)(٣) .

ويرجع « شميل » سبب عدم تصريح المقتنعين بهذا المذهب عن اقتناعهم: إلى عدم الجسارة أو المصلحة ، وإلى طبيعة العقل ذاتها . فإنها طبيعة مادية تنطبق عليها قوانين النشوء . فإن التحولات التى تنشأ فى الأفكار باعتبار نواتج مادية خاضعة إلى قوانين النشوء التى تقضى : بأنه لابد من زمن طويل لكى تترسخ هذه التحولات لتكون صفات ثابتة. وفى أثناء المسيرة تحدث رجعة الى الأفكار القديمة فتوجد الأفكار القديمة والجديدة معا فى العقول

(١) المصدر السابق ص ٣٩ — ٤٠ .
(٢) أنظر المصدر السابق ص ١٦ — ٢٣ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٧ .

البشرية ، ومن هنا : مظهر خضوع الأفكار الجديدة الى قوانين النشوء وكيف توجد التناقضات بين العقول البشرية[١] .

وهو لايعتبر (أي شيء ألذ بل أفيد من معرفة تحول المادة . وتحول قواها فيها ، ومعرفة أنها شيء واحد لاتهدأ له حركة : ألفة في الجماد وانتخاب في النبات وإدراك في الحيوان وإرادة في الإنسان على اختلاط في آفاقها سمها ماشئت : حياة أو حرارة أو كهربائية أو نورا أو حركة أو جاذبية أو شوقا ، أو حبا فهي هي واحدة . في الجوهر . وإن اختلفت في المظهر، منتقلة في جسم الكون . متغيرة فيه لحفظ الكل ، كما تتغير مراكزها في جسم الجماد وفي جسم الحي)[٢] .

وترسخت في نفسه مادية الكون على النحو الذي مر، وآمن بأن فلسفة النشوء والتحول العلمية المبنية على مبدأ التوحيد الطبيعي مزية على كل المذاهب المبنية على مبدأ الثنائية التي تفصل المادة عن القوى المدبرة لها طبقاً لمبدأ « الغائية » لأن هذه المذاهب تفترض : أن كل شيء في الكون مخلوق طبقا لغاية معلومة للقوة المدبرة ، ووظيفة العلم عند المؤمنين بهذا المبدأ هي : تطبيق حوادث المخلوقات على غاية مشيئة القوة الخالقة ، وإذا لم يستطيعوا أن يصلوا إلى معرفة غاية بعض المخلوقات التي هي في الواقع عبث . اكتفوا بإعلان العجز ، وهذا يضع قيدا ثقيلا على العلم .

والإيمان بفلسفة النشوء والتحول العلمية . يدفع إلى البحث وراء كل الظواهر بمناهج علمية صحيحة[٣] .

هكذا ينقل « شميل » مذهب النشوء في صورته المادية على يد « بخنر »

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٢٢ — ٢٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .
(٣) أنظر المصدر السابق ص ٣٠ — ٣١ .

ويدافع عنه ، ويطلب من قارئيه : أن يخلصوا عقولهم من أفكارهم القديمة — سواء كانت دينية أو فلسفية — ويتخلوا عما يترتب عليها من نظم اجتماعية ، ويصطنعوا مكانها الاقتناع بالأفكار العلمية المبنية على التجربة ، ويبنوا نظمهم الاجتماعية على أساس منها .

فيبدأ مقدمة الطبعة الثانية بالنعى على من يكتب لهم : إنهم يتمسكون بما نشأوا عليه وهم لايعرفون أنهم لقنوا إياه من غير ترو فيه . فرضته عليهم النظم الاجتماعية الفاسدة من أسرة ومدرسة ورجال دين ، والمجتمع بصفة عامة . هذه النظم فاسدة لأنها تتمسك بالفسلفة والعلوم النظرية ، وتفترض أنها ستحصل له السعادة .

بينما الواقع يدل : على أن سعادة البشر لاتتحصل إلا عن طريق العلوم الطبيعية وحدها التى تهدف إلى السيطرة على ظواهر الطبيعة، وينصح القارئين بأن يتمسكوا بالعلوم الطبيعية وحدها ، ويتركوا الفلسفة النظرية والدين والقوانين ، وكل النظم التى تهدف إلى الإبقاء على نظم اجتماعية ثابتة . وفى أثناء كلامه يشنع على الدين وعلومه — مثل علم الكلام ، وعلم الفقه وعلم اللغة — ويحذر قارئيه من النظر إلى الإجماع على أنه حجة . ويقول لهم : كثيرا ما ثبت أن الإجماع كان معوقا للتقدم .

كما يصف العلون غير الطبيعية — بما فيها علوم الدين — بأنها ضارة لسببين : السبب الأول : هو أنها قائمة على الظن والتخمين . بينما العلوم الطبيعية قائمة على اليقين .

السبب الثانى : هو أن حصر الفكر فيها واعتبارها حقيقة كاملة وضع العقبات أمام الفكر الإنسانى مـــدة طويلة . فانشغل بما وراء الطبيعة ، ليبحث فيه عن أسباب الظواهر الطبيعية وذلك أقعده عن البحث عن تلك الظواهر فى الطبيعة نفسها ويطالب بتطبيق العلوم الطبيعية فى توجيه المجتمعات الإنسانية فى أخلاقها وتشريعاتها . لإشاعة المحبة والسلام بين البشر ،

وطرح الأديان والفلسفات النظرية وراء الظهور . لأنها هى التى أشاعة البغضاء والحروب بين الناس . (فلم يكن بد لوضع الاجتماع فى صراط يصون له توازنه ، ويسرع ارتقاءه من صرف قوى الإنسان ... عن تلك المباحث الرثة المضنية للعقل . والمضللة له — من فلسفة نظرية، وتواريخ كنسج العناكب وعلوم عالية ككفة الميزان الفارغة ، وأقاصيص كتهاتم عفاريت ليلة وليلة — وتوجيهها إلى البحث الجد الذى يضمن له ذلك، ألا وهو: العلوم الطبيعية بما فيها من فلسفة اختبارية متينة واسعة — التى هى المعول الوحيد كما تقدم لهدم تلك العلوم السخافية وما بنى عليها من النظامات الاجتماعية الفاسدة والأساس المتين الذى ينشأ عليه بنيان الاجتماع الباسق فى المستقبل —)[1] .

واستكمالا لهذه النقطة من فكرة « شميل » المتمثلة فى وجوب ترك العلوم غير التجريبية ومنها : الأديان والاستعاضة عنها بالعلوم التجريبية ، وبناء نظم المجتمعات الإنسانية على أساسها . نعرض لطريقته فى عرضها فى مقدمة الطبعة الأولى لأنها نشرت سنة ١٨٨٤ ، وأثرت فى الفكر فى العالم الإسلامى بعد هذا التاريخ فى جانبيه — المؤيد للدين والمعارض لـه — ،وقد كانت « رسالة الرد على الدهريين » ردا مباشرا على هذه النقطة كما عرضت فى مقدمة الطبعة الأولى المذكورة .

ويبدأ « شبلى شميل » فى عرض هذه النقطة بسؤال هو : ما الفائدة من معرفة الإنسان نفسه أنه حيوان وننى الديانات؟ . وهل يمكن صلاح الكون بدونها ؟ ويجيب على الشق من التساؤل المتعلق بإمكان صلاح الكون بدون الأديان بأن :

(كون الإنسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات فما لا يجب أن يكون شك فيه ، بل لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة ، ولا إسم

---

(١) المصدر السابق ص ١٤

أحدا إنكار ما للديانات من الواقع العظيم فى تقدم الأمم، وتأخرهم، وتعصبهم، وتباغضهم، وتباعدهم، وتنافرهم، وتحاملهم بعضهم على بعض. وإذا نظرنا إلى التاريخ رأينا على صفحاته من الدم سطوراً لو جمعت لكانت بحوراً! وما سببها إلا العداوات التى أثارتها الديانات ولو لم يكن فى الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شقاء الإنسان فى دنياه)[1].

ويجيب على الشق من التساؤل المتعلق بالفائدة من معرفة أن الإنسان حيوان ونفى الديانات: بأن الفائدة من ذلك ثلاث فوائد وهى: أدبية وعلمية، وسياسية.

فأما عن الفوائد الأدبية: فإنها تتمثل فى معرفة الحقيقة التى يجب أن يسعى الإنسان إليها، ولا يصح أن يخجل من الحقيقة التى تقضى: بأن أصل الإنسان حيوان، لأنه لا يخجل من الحقيقة مهما كان نوعها إلا الجاهل. ومعرفة هذه الحقيقة تمكن الإنسان من معرفة أنه كان منحطا فارتقى، وهذه المعرفة خير من معرفة الذى يتصور أنه كان راقيا فانحط بالخطيئة، ومعرفة أن أصل الإنسان حيوان يجب أن تكون مفخرة الإنسان الحديث، لأنه يعرف أنه ترقى على وفق قوانين ثابتة ويمكنه أن يستغلها للرقى أكثر فأكثر.

ويعلم: أن النظر إلى ماوراء الطبيعة عبث. فلا يضيع وقته فيه، ويعلم أنه يمكن أن يترقى بمعنوياته بحسن التهذيب والتعليم على وفق قوانين التطور وبهذا يستطيع أن يرتقى بأحوال حياته الطبيعية والأدبية، ويزداد شكله جمالا وكمالا، وعواطفه وسائر قواه المعنوية نبالة وجلالا، ويقل الشر من بنى البشر.

وأما عن الفوائد العلمية: فإن أوربا لم ترق إلا بعد أن تخلصت من

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ — ٥٢.

قيود الدين ، وبدأت هذه النهضة بعد ثورة «لوثر» واقترنت بإنشاء المعامل والشركات التجارية ، والصناعية ، والزراعية . وبذا كثرت ثروة الأمم الأوربية ، واستطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة وهذا مشاهد للعيان . فقد قرب العلم بين أنحاء الكرة الأرضية المتباعدة بالبرق والبخار .

وأما عن الفوائد السياسية من العلوم الطبيعية والفلسفة المادية فمنها :

١ — أن يعرف الإنسان ماله من حقوق وما عليه من واجبات بإزاء الآخرين ومن يصل إلى شيء من هذه الحرية الصحيحة فلا يعتقد العصمة فى القوانين التى يضعها البشر . فلا يخاف قوة الملوك ، ولا يحترم ما أجمع عليه الناس من الشرائع ، إلا إذا كانت موافقة لمصالح الجماعة ، ومؤيدة لحقوقها .

وانطلاقا من هذا يرى : أنه من العبث بحقوق البشر المقدسة تحكيم شريعة عصر فى عصر آخر لأن العصور تختلف فيما بينها — فى أحوالها الطبيعية والأدبية والسياسية — وعلى هذا لا يمكن إقامة العدل بواسطة شريعة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان وتغير كل شيء فيه . فما بالك بالاختلاف بين كل مسألة ، وكل قضية . ويجب أن تتغير الأحكام بما يتناسب مع كل مسألة ، وكل قضية . لأن القوانين المقررة الثابتة لا يمكن أن تطبق نمطيا على القضايا ذوات الظروف المختلفة . فضلا عن أن أهواء الأفراد والجماعات لا تسوى بين الصعاليك والأشراف فقد تعاقب بما لا يستحق العقاب .

ومن هنا : يجب ألا تؤخذ الشريعة من أيدى الآلهة والرؤساء أو الأفراد بل تؤخذ من أحوال البشر أو الصعاليك والفقراء . ولا تكون الشريعة أقرب إلى الإنسانية ، وإلى إقامة العدل الصحيح . وأبعد عن تغيير الأهواء والأغراض النفسانية إلا إذا كانت على هذا النحو[١] .

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٥٥ — ٦٠ .

هكذا يريد « شميل » أن يوهم القارئين : بأن الأديان مضرة بالنوع البشرى ، وأن فائدة الإنسان وصلاح أحواله الأدبية والعلمية والسياسية . . إنمـا هى فى طرح الأديان واعتناق الفلسفة المادية .

ورسالة الرد على الدهرين « لجمال الدين الأفغانى » رد مباشر على هذه النظرة فقد بين فيها . أن المذاهب والفلسفات المادية تجلب الفساد والخراب على المجتمعات الإنسانية ، وأن صلاح البشر لا يتأتى إلا عن طريق الأديان على وجه العموم ، والدين الإسلامى على وجه الخصوص .

وأثر «شميل » فى الفـكر المصرى تأثيرا قويا ـ وخصوصا بين الأوساط العلمية ـ وكان سببا فى إلحاد الـكثيرين ، ونظرهم إلى الـكون نظرة مادية غالية ترفض الأديان وترفض صلاحها فى توجيه المجتمعات وتعتنق الفـكرة القائلة : بأن العلم وحده كفيل بتحصيل رخاء المجتمع وقوته . وبعضهم برىء من المـادية بعد فترة من فترات عمره . ولـكن بعد أن روج للأفـكار المادية الملحدة بشتى الوسائل مثل الدكتور « مصطفى محمود » انظر إليه يقول :

(وغرقت فى مكتبة البلدية بطنطا وأنا صبي أقرأ « لشبلى شميل » و« سلامه موسى » وأتعرف على « فرويد » و« دارون » وشغفت بالـكيمياء والطبيعة والبيولوجيا وكان لى معمل صغير فى غرفتى أحضر فيه غاز « ثانى إكسيد الـكبريت » ، وأقتل الصراصير بالـكلور ، وأشرح فيه الضفادع . وكانت الصيحة التى غمرت العالم هى العلم . . العلم . . العلم . . لاشىء غير العلم . النظرة الموضوعية هى الطريق ، لنرفض الغيبيات ولنكف عن إطلاق البخور وترديد الخرفات ، من يعطينا دبابات ، وطائرات ويأخذ منا الأديان والعبادات)[١] .

ومن قبل « مصطفى محمود » وقع « إسماعيل مظهر » تحت تأثير

---

(١) مجلة صباح الخير ص ٣١ — ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٧٠ — العدد ٧٢٣ .

« شميل » و« بخنر » وكتاب « فلسفة النشوء والارتقاء » الذى يحتوى على شرح « بخنر » على مذهب « دارون » وأبحاث يدافع بها « شميل » عن نظرية التطور فى صورتها المادية ويبث فيها آراءه المادية الأخرى ويصور (إسماعيل مظهر) حالته أثناء تأثره بقوله :

(وقعت فى يدى نسخة من كتاب الدكتور (شميل) « فلسفة النشوء والارتقاء » فأحدثت قراءتها فى ذهنى من الانقلاب مايعجز قلمى عن التعبير عنه أو وصفه فدلفت بقدمى فى مفازة الآراء المادية . والحق : أنها مفازة كثيرة الأشواك ، موحشة مجرودة صماء ، عانيت فى اجتيازها أشد مايعانيه كل من تعمد مثل هذه الأسفار الطويلة من مشقات يتلقفه فيها* الشك بعد اليقين ، ويفرضه فيها اليقين شيئا من الطمأنينة والهدوء . بعد أن يعنته الشك ، وتقتله الريب)[1]

ويقول (خرجت من مطمأن تلك الأحلام إلى إنكار الخالق ، وإلى الفناء المطلق بعد الموت وتقطعت بى على يد «شميل» و«بخنر» كل أسباب الاتصال بذلك العالم العلوى)[2] .

و «إسماعيل مظهر » وإن تأثر بنظر «شميل» المادية فترة من حياته إلا أنه استطاع أن يخرج منها ويؤمن بوجود علة أولى مدبرة للكون ، ولكنه ظل مؤمنا بنظرية التطور مجردة عن المادية التى ظهرت فى كتاب « بخنر » ودفاع «شميل » عنه ويعرض وجهة نظره هذه فى كتابه « ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث » . سنة ١٩١٤ يقول :

(*) هكذا صححتها وأصلها فى الكتاب يتلقفها فيه .

(١) ملقى السبيل . إسماعيل مظهر — ص ٥ .

(٢) أصل الأنواع — ص ٩ ج ١ .

(إن المعتقد الثابت لدى هو : أن الإنسان مدين بأصله لعلة أولية. تلك العلة التى يدين لها بوجوده كل شىء فى العالم من حيوان، ونبات، وجماد وقوة تلك العلة مخبوءة وراء عالم الظواهر والأعراض، وهذا العالم دون غيره - عالم الأعراض والظاهرات المتسلسل بعضها من بعض - هو الذى يتناوله عقل الإنسان بالبحث، وهو الذى فى مستطاع الإنسان أن يقضى فيه بنظرة علمية. وراء هذا العالم عالم آخر مستغلق، مبهم - غامض - هو عالم الماهيات - أول مدارجه آخر حدود المعرفة الإنسانية وكل من نظر فى حقائق العلم الطبيعى يعلم يقينا : أن وجود الإنسان فوق هذه الأرض راجع إلى سنن منظومة التأثير، متناوبة التفاعل، مضت منذ الأزل منتجة نتائج محتومة، وأن الإنسان إحدى هذه النتائج)[1].

وينعى على المدرسة القديمة - على حد قوله - فى قولهم الذى ورثوه عن ثمانية قرون خلت وهو : أن خلق الإنسان، ووضعه على الأرض مسألة وصل فيها أهل اليقين إلى حل وليس للباحث أن يطلب من العلماء أن يوفقوا بين الدين والعلم فى هذه المسألة. لأن نظرية النشوء أسست على أسس علمية ثبتت بالمشاهدة، ولا تنقض هـذه النظرية إلا بأسباب مدعمة بالمشاهدة أيضا. ويرى أن أهل الدين يستطيعون أن يعتنقوا رأى « ابن رشد » القائل: بوجوب التوفيق بين الدين والحكمة بتأويل الدين. فيوفقوا بين الدين ونظرية النشوء بتأويل الدين أيضا[2].

وهكذا يتضح : أن (إسماعيل مظهر) يؤمن بالعلة الأولى المدبرة للكون، ولكنه مع ذلك يؤمن بنظرية التطور ويرى : أن الإنسان متطور عن غيره، وليس مخلوقا بخلق مستقل ويرى : أن هذا يخالف ظواهر نصوص الدين الإسلامى بيقين ويرى : أن العلماء وصلوا فى نظرية التطور إلى يقين. ولاحل

---

(١) ملقى السبيل — إسماعيل مظهر - ص ٢٩٥ — ٢٩٦ .

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٢٩٥ .

للقائمين على الدين إلا أن يسلكوا مسلك « ابن رشد » فى تأويل النصوص تأويلا يتفق مع العلم .

وتعقيبا على هذا أقول : لقد أثبت فى ما كتبت عن قيمة نظرية التطور أنها لا تعدو أن تكون فرضا من الفروض . ولم يدع (دارون) نفسه أنه وصل إلى يقين . و(بخنر) نفسه وافق على أنها يمكن أن تكون فرضا من الفروض، ولكنه فرض علمى تؤيده أبحاث علمية كثيرة ، وأضاف: أن أى فرض علمى مهما كانت درجة وثاقته هو أفضل من أى رأى يفسر وجود الإنسان بواسطة الخلق المعجز - هذا عن اليقين الذى ادعاه « إسماعيل مظهر » لنظرية التطور - وأما عما رآه من أن تأويل النصوص الدينية هو الحل الوحيد أمام القائمين على الدين فسنناقشه عندما نتحدث عن موقف الإسلام من نظرية التطور .

وانطلاقا من أحقية نظرية التطور فى نظر (إسماعيل مظهر) على النحو الذى ذكرنا ، وكذلك الأهمية التى احتلتها فى مجالات الفكر المختلفة . ترجم (إسماعيل مظهر) كتاب « أصل الأنواع » إلى اللغة العربية لكى يستفيد به بنو قومه - خصوصا وهم على أبواب انقلاب علمى وأدبى - فى هدم أساليبهم القديمة فى التفكير ، واستبدالها بأساليب علمية جديدة . وبنفس هـــذه المبررات ترجم كتاب « هيكل » فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء وكتاب « هيكل » هذا على غرار كتاب « بخنر » يدافع عن نظرية التطور فى صورتها المادية ويتحمس لها تحمسا شديدا ويهاجم المسيحية ويستعمل فى مهاجمتها ألفاظا بذيئة .

يهاجم فكرة الخلق بل فكرة الإله ذاتها ، كما يهاجم فكرة خلود النفس ، ويرى : أن التطور يشمل الكون كله من حيوان ونبات وجماد . وأهمية هذا الكتاب ترجع : إلى أنه نشر سنة ١٩٠٥ وبذا يمثل إحدى النظريات المادية الحديثة فى نظرية التطور .

وإذا كان أمثال (مصطفى محمود) و (إسماعيل مظهر) أولئك الذين تأثروا بنظرة (شميل) للمادية وخصوصا إلى نظرية التطور . قد عدل بعضهم عن المادية وبقى مؤمنا بنظرية التطور ، وعدل بعضهم عن المادية ونظرية التطور معا . فإن هناك من آمن بنظرية التطور المادية طوال حياته من أمثال « سلامه موسى » وروج لها ولنظرية « فريد » المتأثرة بها فى علم النفس وسيتبين هذا جليا فى عرضنا لآراء « سلامة موسى » بالنسبة لهذه النقطة .

سلامه موسى يروج لنظرية التطور مطبقة على النفس الإنسانية :

« وسلامه موسى » ينقل إلى اللغة العربية نظرية التحليل النفسى المتأثرة بنظرية التطور . فلقد سبق أن قلنا : إن مدرسة التحليل النفسى تأثرت بنظرية التطور فى عدة نقاط هامة . وهى : النظرة إلى الإنسان على أنه مخلوق أرضى . وعالمه منحصر فى هذا العالم الأرضى الضيق ، واستبعاد الصلة بينه وبين العالم العلوى الإلهى ، واعتبارها قصة خلق آدم التى تصور تكريم الله للإنسان خرافة كبرى — بل تعتبر الدين كله خرافة من الخرافات — واعتبارها غرائز الإنسان امتدادا لغرائز الحيوانات السابقة له فى سلم التطور مضافا إليها بعض التطور نتيجة لظروف البيئة التى صادفت ظهور الجد الأعلى للإنسان .

و « سلامه موسى » ينقل هذه النظرة بإزاء الإنسان — إلى اللغة العربية — ويعمل على نشرها على مدى مايقرب من - أربعين سنة - فقد نشر فى سنة ١٩٢٨ كتابه « العقل الباطن » ويبدؤه بالقول :

(موضوع هذا الكتاب جديد فى اللغة العربية . وهو فى اللغات الأوربية حديث العهد يقوم بزعامته (فرويد) العالم النمسوى يعاضده ويروج نظرياته وينقحها طائفة من العلماء مثل (يونج) فى سويسرا و (ادلر) فى ألمانيه

« وبودوان » فى فرنسا « ورفرز » فى إنجلترا . وربما كان هذا الأخير أكبر من نفخ فى نظريات « فرويد » . ولكن فضل الاختراع والابتكار لفرويد) وحده)(١) .

(ويمكن للمستزيد أن يقرأ كتابى « اليوم والغد » ففيه فصول تتعلق بهذا الموضوع)(٢) .

ومن هذه العبارات يتضح لنا : أن « سلامه موسى » منذ سنة ١٩٢٨ يروج لنظرية التحليل النفسى المعتمدة على نظرية التطور فى أيام كانت هذه النظرية لا تزال حديثة فى أوروبا ذاتها وفى سنة ١٩٤٧ أصدر كتاب « عقلى وعقلك » ثم أصدره فى طبعة ثانية سنة ١٩٥٣ ويقول فى مقدمة هذه الطبعة الأخيرة : (منذ خمس وعشرين سنة ألفت كتابى « العقل الباطن » فلقى إقبالا عظيما بين القراء وانتفع كثير منهم به لأنه صادف حاجة فى نفوسهم.. وقد وجدت أن الحاجة تمس فى الوقت الحاضر إلى كتاب أوفى وأكثر إسهابا . أولا لأن الذين قرأوا « العقل الباطن » يستطيعون أن يفهموا وأن يطلبوا أكثر منه . وثانيا لأن السيكلوجية قد سجلت كثيرا من التقدم . فالكاتب يستطيع أن ينير ويفسر ويشرح كثيرا من التصرفات فى الصحة أو المرض أو السلوك أكثر مما كان يستطيع قبل ٢٥ سنة . وخاصة : بعد أن قام كثير من مؤلفينا فى مصر بشروح سيكلوجية مطولة أو موجزة)(٣) .

وكتب مقالا تحت عنوان : إنى أعترف : فى جريدة أخبار اليوم فى عددها

---

(١) العقل الباطن أو مكونات النفس — سلامة موسى — ص ٥ دار الهلال بمصر سنة ١٩٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٦ .

(٣) عقلى وعقلك — سلامة موسى — ص ١ ط ٢ مكتبة الخانجى بمصر ومكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٥٣ .

الصادر يوم ١٩٥٦/١/٧ يتحدث فيه : عن أحاسيسه بالنسبة لحياته وأفكاره الماضية ، وعما يأمله لنفسه . كتب هذا المقال وهو على عتبة السبعين من عمره ويتحدث فيه وهو راض عن أفكاره الماضية كل الرضا ومنها نظرية التطور «مطبقة فى مجالات الفكر المختلفة» حديث المعجب بها الآمل فى أن تكون هى سمة الفكر فى مايتلو من أيام عمره ويأمل أن تسود فى المجتمع المصرى.

ومن هنا نستطيع القول : إن «سلامة موسى» كان وراء نظرية التطور، وطبقها على علم النفس على غرار مدرسة التحليل النفسى . وسنعتمد فى عرض وجهة نظره تلك على كتابيه « العقل الباطن » و « عقلى وعقلك » فى طبعته الثانية لأن هذين الكتابين يصوران فكره بإزاء هذه النقطة فى مدى ربع قرن من الزمان . ثم إن الكتاب الأخير يعد تطويرا للكتاب الأول فى نظر المؤلف .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فإن الكتابين بصدد فكرة تطور الإنسان عن الحيوان —وخصوصاً فى الناحية النفسية – لا يختلفان كثيراً .

ولنعرض الآن كيف روج « سلامة موسى » لنظرية التطور مطبقة على علم النفس . يقارن « سلامة موسى » بين الإنسان والحيوان فيرى: أن المقارنة بين الإنسان والحيوان لا تصلح عندما تكون بين الإنسان والحيوانات الدنيا (ولكن المقارنة بين الإنسان والقرد الشمبنزى أو القرد الغوريلا معقولة تنهض على أساس حسن لأن الفرق بيننا وبينها درجى وليس نوعيا . وأصلنا مع ذلك من الحيوان . ولنا غرائزه التى تعمل بعواطف نضبطها بالعقل وأحيانا لا نضبطها . وامتيازنا على جميع الحيوانات هو الدماغ الكبير الذى يستطيع ضبط عواطفنا أكثر مما يستطيع الحيوان)(١) .

ويرتب الكاتب الأحياء فى سلم التطور من حيث القدم والحدوث

---

(١) المصدر السابق ص ٧ .

والدناءة والرقى بالنسبة للجهاز العصبي والمخ وارتباط ذلك بالذكاء فيقول :

(أحط الأنواع فى النشاط العصبي هو الرجع الانعكاسى . وبرهان انحطاطه أننا نحس هذا الرجع بلا حاجة إلى المخ ، فإن حركة القدم من التجميش أو الوخز تحدث بعد قطع رأس الحيوان لأن مركز الإحساس هنا هو الحبل الشوكى « داخل الفقار » وليس المخ :

وأعلى من الرجع الانعكاسى ، العاطفى أى الرجع الغريزى . وأعلى من هذين هو الوجدان الذى يؤدى إلى التعقل . وأقدم الحيوانات، وجميع الأحياء البدائية القديمة ، مثل الإسفنج ، انعكاسية السلوك . وأقل منها قدما الحيوانات العاطفية « الغريزية » وأجد الحيوانات هى الوجدانية التى تتعقل ولا تستسلم للعواطف . وأعلاها هو الإنسان)[1] .

(وموكب التطور العام من الحيوانات الدنيا إلى الإنسان يحملنا على الاعتقاد بأن زيادة الذكاء قد رافقت زيادة المخ. لأن الإنسان أكبر الأحياء مخا من حيث المقدار المئوى)[2] .

وهكذا يصرح « سلامة موسى » بأن الإنسان متطور عن الحيوان ، وأن الفرق بين الإنسان والحيوان فى النشاط العقلى والعصبي . وما يترتب على ذلك من ارتفاع نسبة الذكاء ، أو انخفاضها عندما تكون موجودة إنما هو فرق فى الدرجة فقط وليس فى النوع : ونشأ هذا الفرق بسبب تطور الجهاز العصبي — وخصوصاً فى الحيوانات التى لها مخ — فإن الإنسان أكبر الحيوانات مخا وعليه : فهو أكثرها ذكاءاً . ولبيان الصلة بين الإنسان والحيوان من الناحية النفسية فى نظر « سلامة موسى » ينبغى أن نورد تصوره لتكوين النفس الإنسانية فيصرح بأنها : (طبقات أقدمها وأرسخها هى تلك الغرائز القديمة التى تشترك فيها والحيوان القديم مثل الشهوة للطعام يليها

---

(١) المصدر السابق ص ٩ — ١٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥

هذا العقل الباطن الذى يعمل فى الحلم وأنا لا أعى بعمله وأخيراً أى أن آخر طبقة فيها وأحدثها هو هذا العقل الواعى الذى افكر به أحياناً تفكيراً مدبراً منطقيا)[1] .

طبقات النفس الإنسانية فى نظر « سلامه موسى » إذن ثلاث وهى :

١ — الغرائز .

٢ — العقل الباطن .

٣ — العقل الواعى .

وفى كتاب « عقلى وعقلك » يسمى الطبقة الأولى ـ وهى طبقة الغرائز ـ الذات البيولوجية ، ويسمى الثانية ـ وهى طبقة العقل الباطن ـ الكامنة ، ويسمى العقل الواعى الوجدان . فأى هذه الطبقات مشتركة بين الإنسان والحيوان ـ أو بتعبير آخر ـ أيها قد ورثه الإنسان عن الحيوان ، وأيها قد اكتسبه فى رحلة التطور . وتعتبر خاصية من خصائص الإنسان ؟ .

(الذات البيولوجية : أى ما ورثنا من الحيوانات فى الملايين من السنين الماضية . وهى أحط ذواتنا التى نطلب بها حاجتنا البدائية ـ كالطعام ، والأنثى ، والسيطرة ـ ولكنها مع انحطاطها أثبت ذواتنا ودوافعها أقوى الدوافع عندنا ، لأنها غرائز وشهوات . وهى كامنة فى الأكثر وجدانية فى الأقل)[2] .

(ونستطيع أن نقول : إن الغرائز دوافع حيوانية قديمة لا تزال باقية فى كياننا النفسى كبقاء اللحية ، والأظافر ، والشعر فى كياننا الجسمى . وأنها « أجهزة » يراد بها سرعة العمل بلا تفكير ، وتوجيه الشخص نحو السلامة فى بيئة وحشية[3] .

---

(١) العقل الباطن ص ١٤ . (٢) عقلى وعقلك ص ١١٠

(٣) نفس المصدر ص ١٧ .

و(الغرائز الأصلية التي تحركنا نحن وجميع الحيوانات إلى النشاط هي الخوف. ومازلنا بالمجاز حيوانات مثل أسلافنا . نعيش على الأشجار ، ونتعلق بالغصون ، ونخشى السقوط . مازلنا نخشى الغول والعفريت في الغابة)[1] .

و(العواطف « غرائز ملتهبة » قد ورثناها عن الحيوان كما ورثنا اللحية، ولكننا نتخلص من اللحية بالموس ، أما العواطف فيشق علينا التخلص منها . وكما كانت اللحية تنفعنا وتخدمنا أيام الغابة ومصارعة الوحوش ، لأنها كانت تحيط بالوجه كالهالة فيبدو مخيفا كما لو كان وجه أسد . فإن العواطف كانت أيضا تنفعنا وتخدمنا أيام الغابة ، لأننا كنا نصل بها إلى قرار حاسم عاجل لمواجهة العدو أو الصديق)[2] .

هكذا يصرح « سلامة موسى » بأن الذات البيولوجية ، أو الغرائز . قد ورثها الإنسان عن الحيوان القديم ، وهي تعبر عن الصلة الوثيقة بين الإنسان والحيوان فماذا عن العقل الباطن أو الكامنة ؟ يقول :

(العقل الباطن هو ذلك العقل الحيواني القديم امتزجت به ثقافة الإنسان الأول وهو يجري في أساليبه على طريقة التفكير الذي نراه عند الأطفال. ونحس نحن بوجوده في الخواطر وقت اليقظة الغافية ، أو في الأحلام . وهو في الأحلام أقوى مما هو في الخواطر)[3] .

هذا العقل الباطن الحيواني الذي يعتبره « سلامة موسى » موضوع كتابه « العقل الباطن » . يعتقد هو أن الأبحاث قد أثبتت (أنه هو الذي يقرر عقائدنا الدينية والسياسية ، ويكون الأخلاق والأمزجة للناس ، ويعمل لرقيهم أو انحطاطهم . فدرسه هو درس الشخصية الإنسانية كلها)[4] .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٤ (٢) المصدر السابق ص ٥٨ .

(٣) العقل الباطن ص ٢١ (٤) نفس المصدر ص ١٥ .

وأما عن العقل الواعى أو الوجدان فيقول : (ووجداننا كما ورثناه من الطبيعة شىء عظيم فى ذاته ، أى أنه اختراع جديد يفصل مابيننا وبين الحيوان، ولكنه أعظم بالمجتمع والثقافة)(١) .

تلك هى طبقات النفس كما يعرضها « سلامه موسى » — وهى الغرائز أو الذات البيولوجية والعقل الباطن أو الكامنه ، والعقل الواعى أو الوجدان — .

والعقل الواعى أو الوجدان هو الخاص بالإنسان والذى يميزه عن الحيوان ولكن مادرجة تحكم هذا العقل فى سلوك الإنسان أو تصرفاته ؟ يرى « سلامه موسى » أن العلماء الآن * .

(يستشفون الحيوان القديم تحت البشرة الإنسانية ويعرفون أننا بعيدون عن المنطق فى تفكيرنا . ويعرفون أن العقل على سموه هو أضعف أدوات التفكير عندنا قلما يثبت على النظر فى موضوع دون أن يشرد)(٢) .

هكذا يرى « سلامة موسى » أن الإنسان - وإن كان يتميز بالعقل الواعى أو الوجدان - إلا أن الوجدان لا يمثل إلا جزءا صغيراً من الأهمية بالنسبة لتوجيه سلوك الإنسان ، بينما تمثل الغرائز والعقل الباطن النصيب الأعظم فى توجيه سلوك الإنسان أو تصرفاته وهو يعتقد أيضا أننا (فى سلوكنا نعتمد إما على المنطق الوجدانى وإما على العقيدة العاطفية وكثيرا ما نلاحظ أن المؤمن بعقيدة معينة يكره المنطق كأنه يحب أن ينخدع ، كما يحدث للرجل يتعلق بحبيبته ولا يطيق أن يسمع عنها خبرا يشككه فى أمانتها ، ومن هنا تعلق الناس بالعقائد والتقاليد)(٣) .

ويرى أيضا : أن العقل الباطن هو العامل المهم فى تكوين

---

(١) عقلى وعقلك ص ١٢ (*) فى سنة ١٩٢٥ .
(٢) العقل الباطن ص ١٣ (٣) عقلى وعقلك ص ٥٩ .

الأخلاق والأذواق (وذلك لأن العقل الواعي هو عقل المعرفة والبرهان والتجربة ، أما العقل الباطن فهو عقل العقيدة . . . والعواطف هي المحرك للأخلاق والباعث للنشاط)[١] .

ويرى : أن الناس متساوون في الكفايات القديمة المتمثلة في الغرائز والعقل الباطن ، ومن هنا : يمكن الإجماع على شيء من آثار هذين النوعين من الكفايات ولكنهم يختلفون في الكفايات الجديدة المتمثلة في ذكاء العقل الواعي أو الوجدان وآثاره ، ومن هنا : لا يمكن اتفاقهم على شيء من هذا القبيل . وطبقا لنظرية التطور وما نشاهده من أحوال الناس ، فإن الجديد أرقى من القديم . وعلى هذا فإن عقول الأفراد في حالة انفرادهم أرقى منها في حالة اجتماعهم ، لأن عقل الفرد من حيث كونه فردا أكثر انتفاعا بالعقل الواعي أو الوجدان ، ولكن هذا العقل من حيث كونه جزءا من مجموع عقول الجماعة سينزل إلى درجة التأثر بالغريزة ، والعقل الباطن اللذين تتأثر بهما الجماعات . ومن هنا : يجب أن نسيء الظن بكل ما يجمع عليه النـاس .

ويتضح هذا : إذا عرفنا أن الإيمان يقوم مقام المنطق في حالة الجماعة .

ويتضح أيضا : عندما نعرف أننا في حالة الكابوس نفكر بعقل حيواني قديم ، وأصل الكابوس : هو حبس عاطفة قديمة أو حديثة . وكما ينطبق هذا على الفرد ينطبق على الجماعة أيضا ، فإن الضغط على الشعوب يولد انفجارا يتمثل في الثورات التي تحطم الحواجز المتمثلة في النظم والأعراف والتقاليد[٢] .

ويدعو بعد ذلك دعوة صريحة إلى (أولا : الشك في ما يجمع عليه الناس

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٣ .

(٢) انظر العقل الباطن من ص ١٦٨ — ١٧٣ .

من الآراء والعقائد لأن الوسيلة لهذا الإجماع هى النزول إلى المستوى الذهنى واستعمال الإيحاء فى مكان المنطق . ثانيا : تحاشى الضغط الذى يولد الكابوس)[١] .

وما يجمع عليه الناس هنا فى الشرق بصفة أساسية هو : الدين ، والأخلاق والتقاليد النابعة منه . فهو بهذا يدعو إلى الشك فى ذلك كله على اعتبار أنه ناتج عن إيحاء العقل الباطن المؤلف من الغرائز التى ورثها الإنسان من الحيوان القديم ، وامتزجت بثقافة الإنسان الأول . وعليه : فإن الدعوة إلى الشك فيها مبررة ، لأنها نتائج الغرائز والعقل الباطن . وليس عليها أى دليل منطقى من أدلة العقل الواعى الإنسانى الجديد ، هذا من ناحية .. ومن ناحية أخرى: فإن دعوته إلى تحاشى الضغط الذى يولد الكابوس هى دعوة إلى إطلاق الغرائز وإشباعها دون قيود من الأديان والأخلاق والتقاليد النابعة منها ، لأن كبت هذه الغرائز يولد ضررا نفسيا ، وكبتها ليس له مبرر معقول ، فإن الدين والأخلاق والتقاليد هى أشياء بالية عفا عليها الزمن بحكم التطور فليس لها قيمة تبرر المحافظة عليها وحبس الغرائز من أجل ذلك .

نظرية التطور والتعليم فى العالم العربى :

ومن الغريب أن نظرية التطور درست فى مدارس بعض البلاد العربية . بالرغم من أن بعض البلاد فى غرب أوربا والولايات المتحدة الأمريكية حرمت تدريسها بعد أن ثبت أنها غير قائمة على أساس علمى صحيح . فقد حرم تدريسها فى ألمانيا بقرار من الرشتاغ على يد العلامة « فرخو » . . كما حرم تدريسها فى ولاية تكساس الأمريكية بعد سنة ١٩٢١ وذلك بعد صيحة « واتسون » التى دوت معلنة فساد النظرية . . ويلاحظ : أن كتاب « التاريخ الطبيعى » الذى يدرس فى المدارس الثانوية للصف الثالث فى « مصر » يتحدث

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٣ .

عن نظرية التطور بطريقة توحى بأنها هى الحق الذى لاشك فيه ، وهى التى تتفق مع الأسلوب العلمى . وكثير من عباراته تفيد : أن العقل يقضى بأن هذه النظرية هى الجديرة بالاعتبار ، وأن أى تفسير يرجع تنوع الأحياء إلى الخلق هو من قبيل الآراء التى تبعد عن العلم ، وتقول بالمعجزة وهو قول مرفوض . وليس هذا بصدد تنوع الأحياء من غير الإنسان فحسب بل يتعدى الأمر إلى الإنسان ، وإلى أصل الحياة فيصف الرأى القائل بخلق المبدأ الأول للحياة بأنه بعيد عن الحقيقة ، ويشجع الرأى القائل بأنها نشأت من الأرض بدون أى معجزة . ولخطورة هذه القضية لابد من إيراد عدة نصوص تبين ماقلناه .. خصوصا : أن نظرية التطور كما يعرضها هذا الكتاب تدرس فى أكثر من دولة عربية وليس هذا فحسب ، بل إنها تحظى بدرجة كبيرة من الاهتمام ، فلقد تابعت امتحانات التاريخ الطبيعى فى مصر والسودان من سنة ١٩٦٤ إلى سنة ١٩٧٢ فوجدت انها لا تخلو من سؤال عن نظرية التطور .

يقول الكتاب (لقد كان من أكبر المسائل التى حيرت للمفكرين منذ أقدم العصور التساؤل عن نشأة الكائنات الحية ، وكيفية ظهور هذا الحشد الهائل من الأنواع والأجناس ، وتعددت الآراء فى تعليل التباين والاختلاف بينها ، وظهرت فى أوائل القرن التاسع عشر عدة آراء وأفكار ونظريات . برزت منها نظريتان أساسيتان متعارضتان تعرف إحداها بنظرية « الخلق الخاص » وتعرف الثانية بنظرية « التطور العضوى) [١] .

ويتحدث الكتاب عن نظرية الخلق الخاص ، وكيف أنها تختلف مع حقائق العلم الحديث فيقول : (تفترض هذه الفكرة التى سادت العقول خلال العصور الوسطى أن الكون خلق منذ الأزل كما هو الآن ، وأن كل

---

(١) التاريخ الطبيعى للصف الثالث الثانوى . . تأليف دكتور عدلى كامل فرج ، كامل حبيب إبراهيم . . ص ١٨٩ طبعة سنة ١٩٧٤ — وزارة التربية والتعليم .

نوع من الأحياء خلق منذ البداية خلقا خاصا متميزا ومختلفا عن الأنواع الأخرى ، وأن الخليقة تمت كلها فى وقت ما وانتهى الأمر . . وواضح أن هذه الفكرة تكتفى بالنظرة السطحية إلى الأمور ولا تستند إلى شواهد أو أدلة ، ولا تفسر مايلاحظ من وجود علاقات من التشابه والقرابة بين أنواع الحياة وأشكالها رغم مابينها من تباين واختلاف،كما تتضمن فكرة الخلق الخاص : أن عدد الأنواع الحيوانية والنباتية ثابت لايتغير منذ بدء الخليقة حتى اليوم . وهذا يخالف ما توصل إليه علماء طبقات الأرض وما تبين لهم من دراسة ماتحويه الصخور الرسوبية من آثار وحفريات . من أن ما نعرفه اليوم من كائنات حية لا يمثل إلا نسبة ضئيلة مما كان يعيش على ظهر الأرض فى الماضى البعيد من أنواع النبات والحيوان التى كانت تختلف فيما بينها وتتشابه ، ثم انقرضت لتفسح مكانا لما يملأ الأرض اليوم من سلالات وأنواع .

ولقدحاول « جورج كوفييه » فى أواخرالقرن الثامن عشر أن يعدل من فكرة الخلق الخاص حتى تتمشى مع الحقائق العلمية الثابتة فنادى بنظرية « الكوارث » أرجع فيها سبب اختلاف الأنواع الحالية عن الأنواع المنقرضة إلى تتابع سلسلة عن الكوارث والانقلابات كانت تنتاب الأرض من حين لآخر فتهلك مايعيش عليها من حيوان ونبات . ثم تظهر كائنات حية جديدة عندما تتحسن الظروف والأحوال . وقد أوضح « كوفييه » أن موكب الحياة تخللته سلسلة من الكوارث بلغ تعدادها من حساب طبقات الأرض نحو « اثنتى عشرة كارثة » مدمرة ترتب على كل منها فناء الخليقة ثم قيام خليقة جديدة مختلفة عن سابقتها ، حتى وصلنا إلى مانحن عليه الآن . وهذه الفكرة لاتفسر وجود علاقات القرابة بين الأنواع . فضلا عن أنه لم يقم أى دليل على إمكان حدوث مثل هذه الكوارث)[1] .

---

(١) المصدر السابق ص١٩٠ .

وهكذا يتحدث الكتاب عن نظرية الخلق الخاص على أنها مرفوضة من الناحية العلمية بالرغم من قول « كوفييه » بنظرية « الكوارث » التى ترجع سبب اختلاف الأنواع الحالية عن الأنواع المنقرضة إلى تتابع سلسلة من الكوارث والانقلابات . كانت تحدث فى الأرض من حين لآخر فتهلك ما عليها من حيوان ونبات ، وتظهر كائنات حية جديدة عندما تتحسن الأحوال . يرفض الكتاب نظرية الخلق بالرغم من هذا التعديل — الذى قد يكون معقولا — بحجة أنها لا تفسر وجود علاقات القرابة بين الأنواع ، ولايوجد عليها دليل ، وينسى أن القول بالتطور ذاته لم توجد عليه أدلة مباشرة حتى الآن وإذا كانت نظرية « الخلق الخاص » وما أجراه عليها « كوفييه » من تعديل . لاتفسر تنوع الكائنات ووجود علاقة القرابة بينها ، ولم يقم عليها دليل . فإن الكتاب يقدم نظرية التطور التى تفترض أن أنواع النبات والحيوان التى نراها نشأت من أنواع سابقة لها فى الظهور كانت أبسط منها فى التركيب وفى كل مظاهر الحياة ، وأن هذه الأنواع البسيطة نشأت بدورها من أنواع أبسط وهكذا ترتد الأحياء جميعا إلى أصول بدائية تشبه إلى حد كبير ما نراه الآن من أحياء أولية بسيطة التركيب . .

ويتضمن هذا الرأى : أن عدد الأنواع ليس ثابتا بل هو فى زيادة مستمرة وأن الأنواع المعروفة لم تظهر كلها فى وقت واحد . كما يقضى التطور بوجود تغيير دائم فى شكل الكائنات الحية وتركيبها ووظائفها ، وهذا التغير الذى يكون فى الغالب طفيفا لدرجة لايظهر معها للإنسان المعاصر تتراكم آثاره على مرور الأزمنة والأحقاب ويتجسم فى شكل اختلافات كثيرة تؤدى إلى نشوء الأنواع الجديدة وزيادة عددها .

يقدم الكتاب نظرية التطور هذه على أنها الفكرة السائدة فى العصر الحديث وبالرغم من أننا لم نشاهد التطور إلا أن العلماء وجدوا فى نتائجه

أدلة وشواهد مادية تسند النظرية . وعرض الكتاب ماأسماه بالأدلة الرئيسية على صحة نظرية التطور فعرض أولا الشواهد المستمدة من الحفريات وأعقبها بالشواهد المستمدة من تصنيف الكائنات الحية والحلقات المتوسطة وقال في أثناء كلامه عن هذا الصنف من الشواهد : (والتأمل البسيط لشجرة الحياة وما يتخلل فروعها من تدرج في الرقي يوحي بفكرة التطور التي تقول بانتساب الأنواع والأجناس في كل فصيلة إلى أصول مشتركة ولاشك أن هذا الانتساب هو التبرير الوحيد لوضع حيوانين فقاريين مختلفين كل الاختلاف كالإنسان والأسماك في مجموعة واحدة بينما تعجز فكرة الخلق الخاص عن إيجاد تفسير مقبول لذلك . وقد ترتب على تصنيف الحيوانات والنباتات اكتشاف فراغات في التسلسل من طائفة إلى طائفة قد توحي بفقدان صلات القرابة بينها ، إلا أن الدراسات المتواصلة والبحث المستمر ساعدت العلماء على سد بعض تلك الفجوات بمجموعة من الأحياء المنقرضة والمعاصرة تجمع في تركيبها بين صفات الطائفة التي تليها في شجرة النسب ، ويطلق على هذه المجموعة من الأحياء اسم « الحلقات المتوسطة »)[١] .

وقد سبق أن ناقشت فكرة « الحلقات الوسطى » أثناء الكتابة عن قيمة نظرية التطور . فليراجع هناك .

ويتحدث الكتاب عن صنف آخر من الأدلة : وهو الشواهد المستمدة من التركيب العام والتشريح المقارن . (فقد دلت هذه الشواهد على مدى التشابه بين الفقاريات فتتشابه الفقاريات في الهيكل العظمى ، كما أن الخطة العامة لبناء الجسم واحدة في الفقاريات . فالجهاز العصبي في الظهر والجهاز الدوري في الناحية البطنية والقناة الهضمية في الوسط . ويتعدى هذا التشابه إلى تركيب العضلات المتصلة بالأطراف ، وتتشابه الفقاريات في أن لها علبة

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٥ .

عظمية تحتوى على المخ الذى يتدرج فى الجسم من الأسماك إلى الثدييات ، وتتشابه الفقاريات فى الدم حيث يحتوى على خلايا وكرات دموية تحتوى على الهيموجلوبين . ويتحدث الكتاب عن صنف آخر — وهو الشواهد المستمدة من التراكيب الأثرية ـ تلك التى تتمثل فى أعضاء كانت تقوم بوظائفها فى الأسلاف القديمة وزالت أو تضاءلت ، لأن الظروف الجديدة لم تعد فى حاجة إليها مثل الزائدة الدودية ، والفقرات العظمية الضامرة فى الإنسان وتمثل بقايا ذيل قديم . والعضلات التى تحرك الأذن وهى نامية فى الحيوان ضامرة فى الإنسان الحديث .

ثم يقول الكتاب : (وهناك كثير من الأمثلة التى يمكن معها اعتبار جسم الإنسان وغيره من الحيوانات والنباتات متحفا للأعضاء والتراكيب الأثرية التى لا نعرف لوجودها تفسيرا مقبولا إلا بافتراض أنها ذات أهمية للأحياء القديمة ثم أدى التطور إلى انعدام الحاجة إليها فأصبحت بلا وظيفة)[1] .

ويتحدث عن صنف آخر : وهو الشواهد المستمدة من التشابه «الفسيولوجى» بين الحيوانات بصفة عامة فهناك تشابه بين الحيوانات فى قيامها بالعمليات الحيوية المختلفة تشابها يتمشى مع التشابه التشريحى الذى سبقت الإشارة إليه .

ثم يتحدث الكتاب عن الشواهد المستمدة من التطور الجنينى . ثم يقول الكتاب بعد ذكر هذه الأدلة الرئيسية (على حد قوله) :

(الشواهد السابقة حقائق مستمدة من دراسة الكائنات الحية لا يوجد لها تفسير مقبول إلا بالاعتقاد فى التطور : أما هذا التطور وطبيعة العوامل التى ساعدت على حدوثه فقد كانت مجال أخذ ورد بين العلماء انتهى إلى وضع

---

(١) نفس المصدر ص٢٠٠.

فروض عديدة ، ونظريات مختلفة لشرح طريقة حدوث التطور أهمها نظريتان: تنسب الأولى منهما إلى « لامارك » ووضع أسس الثانية « تشارلس دارون » وكلاهما يؤمن بالتطور لكنهما يختلفان فى تفسير طريقة حدوثه)[1] .

ويتحدث عن رأى « دى فرى » فى الطفرة ورأى « مندل » فى الوراثة ويرى بعد ذلك أن نشوء الأنواع الجديدة هو حصيلة لثلاث قوى متعاونة : وهى الطفرة ، والانتخاب الطبيعى ، والوراثة . ثم يقول الكتاب (رأينا فى الفقرات السابقة مايدلل بصورة لاتقبل الجدل . على أن التطور قانون أساسى من قوانين الحياة وسواء تم التطور بواسطة الطفرة أو الانتخاب الطبيعى أو بالاكتساب من البيئة فالواقع : أن الأحياء تتغير وتتطور وتتنوع نتيجة تفاعل معقد لعدة عوامل متشابكة ... ولاشك أن تجارب الإنسان الموفقة فى إنتاج سلالات جديدة من النبات والحيوان تضيف دليلا قويا إلى أدلة التطور ، وهو إمكان حدوث التطور من واقع التجربة)[2] .

ويطبق الكتاب التطور على الأحياء جميعا ويؤكد : أنه ينطبق على الإنسان أيضا فيقول :

(وهناك أدلة عديدة على أن الإنسان اليوم يختلف كثيرا عن إنسان الأمس ، وتشير البقايا الحفرية لهيا كل الإنسان القديم وجماجمه وأسنانه إلى أنه تسلسل من أصول قريبة الشبه بالقردة العليا . ولايصح أن يفهم من ذلك ما يقترن دائما بنظرية التطور من معان تتضمن أن الإنسان كان قردا ، والأصح أن يقال : إن الإنسان والقردة ترتد جميعا إلى أصول واحدة ظهرت منذ فجر الحياة وتطورت فى اتجاهات متعددة . وقفت القردة العليا فى نهاية أحد هذه الاتجاهات وجاء الإنسان الحديث فى اتجاه آخر — بحيث يمثل أرقى الكائنات الحية جسما وعقلا وتكيفا — .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٠٧ .　　　(٢) نفس المصدر ص ٢١١ .

وهناك أدلة عديدة تجمع على أن الإنسان قد نشأ مع بعض القردة العليا من أصل مشترك منها : إن وظائف الجسم فى كل من الإنسان والقردة تؤدى بأسلوب واحد.

وهما معرضان للإصابة بنفس الأمراض ، ويتشابهان فى فصائل الدم ، واختبارات الترسيب والصفات التشريحية للأعضاء والأجهزة .

ويمكن القول إن ما يتميز به الإنسان من صفات — مثل الوضع القائم والوجه المفلطح وقلة الشعر على الجسم ، وكبر حجم المخ نسبيا — ليست صفات خاصة بالإنسان وإنما هى تطور وتدرج لصفات موجودة فعلا فى القردة ، وغيرها من الثدييات الأخرى ، كما سبقت الإشارة إلى الاتفاق الكبير بين الإنسان والثدييات فى الأطوار الجنينية المختلفة)[1] .

ويتحدث الكتاب عن أصل الحياة فيقول:

(السؤال عن أصول الأشياء يفرض نفسه دائما على أذهان الناس وعلى الرغم من الاتفاق التام بين علماء الحياة على أن أحياء اليوم نشأت من أحياء أخرى سبقتها فى الظهور . إلا أن نشأة الحياة الأولى وشكلها لا تزال محاطة بالغموض وتعددت حولها الآراء ، وقنع البعض بالاعتقاد بأن الحياة نشأت من تراب الأرض بمعجزة لا يستطيع العقل البشرى أن يدرك كنهها . وهو رأى لا يتصدى للحقيقة ولا يحاول تفسيرها . وفيما يلى بعض الآراء والأفكار التى تلقى شيئا من الاهتمام)[2] .

ويعرض بعض الآراء العلمية حول النشأة الأولى للحياة، مثل القول بالتولد الذاتى ونحوه : أن الأحياء تتولد من مواد الأرض تولدا ذاتيا .

---

(١) نفس المصدر — ص ٢١١ – ٢١٢.
(٢) نفس المصدر – ص ٢١٢ .

والقول بالأصل الكونى للحياة وفحواه : أن الحياة هبطت من كوكب آخر إلى الكرة الأرضية بعد أن هدأت ثورتها وأصبحت صالحة للحياة .

والقول بالأصل الأرضى للحياة وفحواه : أن البروتينات التى تكونت فيها المادة الحية ظهرت على الأرض وتكونت من مواد الأرض نتيجة تفاعلات كيميائية معقدة وتحت تأثير قوى طبيعية معينة .

ويلاحظ : أن الكتاب فى عرضه للآراء بازاء أصل الحياة لم يهاجم إلا القول بأن الحياة نشأت على الأرض عن طريق خلق إلهى معجز .

الاسلام ونظرية التطور

قبل أن نبدأ بيان موقف الإسلام من نظرية التطور ، لابد من إيضاح ثلاث حقائق هامة .

الحقيقة الأولى : وتتعلق بالنصوص الشرعية المعتمد عليها فى العقائد الدينية . ومتى يجوز صرف هذه النصوص عن ظاهرها ومتى لايجوز . نقول : إن النصوص الشرعية المعتبرة تنقسم من حيث درجة ثبوتها بصفة رئيسية إلى ثلاثة أقسام : وهى المتواترات ، والمشهورات ، والآحاد . والمعتبر فى العقائد هو المتواتر والمشهور ، لأن التواتر يعطى يقينية الثبوت ، والشهرة تعطى الطمأنينة « وهى درجة بين اليقين والظن » وأما الآحاد فلا تعطى إلا ظنا فى الثبوت وبذا لا تعتبر فى العقائد . لأن العقائد لاتجب إلا بدليل قطعى من العقل أو من النقل ، ولنعد إلى المتواتر والمشهور ونقول : إن كلا منهما منه ما هو متعين المعنى ، ومنه ماهو ظاهر المعنى . والنص المتواتر أو المشهور المتعين المعنى لايتصادم مع الدليل العقلى القطعى الصحيح . وبذا لايجوز تأويله بحال ، وأما الظاهر المعنى منهما فلا يجوز تأويله إلا إذا قام دليل عقلى قطعى على خلاف هذا الظاهر[1] .

---

(١) أنظر شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصول الفقه ـ سعد =

(ثم إن حكم النص المتعين المعنى فى الشريعة المحمدية أنه إن كان متواترا يجب التصديق بوروده وبمعناه المتعين وإنكار وروده أو تكذيب معناه يوجب الكفر أى الخروج عن الدين الإسلامى ولا يجوز تأويله وصرفه إلى معنى آخر إذ هو لا يحتمل التأويل ولا يناقض شىء منه الدليل العقلى القاطع حتى يحتاج لتأويله . وإن كان مشهورا فيجب أيضا التصديق بوروده وبمعناه وإنكار وروده أو تكذيب معناه يعد ضلالا وفسقا ولا يجوز تأويله وصرفه إلى معنى آخر لما مر فى المتواتر وحكم النص الظاهر المعنى أنه إن كان متواترا يجب التصديق بوروده وبمعناه المتبادر وإنكار وروده أو تكذيب معناه بدون تأويل يكون كفرا أيضا ولا يجوز تأويله إلا إذا قام دليل عقلى قاطع يدل على ما يناقض معناه المتبادر منه فحينئذ يؤول ويصرف إلى معنى غير معناه المتبادر على سبيل الاحتمال بحيث يصح التوفيق بينه وبين ما دل عليه الدليل العقلى القاطع . وان كان مشهورا فحكمه حكم المتواتر الظاهر المعنى إلا أن إنكار وروده أو تكذيب معناه لا يوجب الكفر بل الضلال والفسق) [١] .

الحقيقة الثانية : وتتعلق بمقاصد الشريعة الإسلامية ونقول : إن مقصد الشريعة وسائر الشرائع السماوية هو — هداية البشر إلى ما يصلحهم فى دنياهم وأخراهم — ببيان علاقتهم بربهم ، وما يجب عليهم من الاعتقاد بالله فى ذاته وصفاته وما إلى ذلك من العقائد الدينية ، وما يجب عليهم نحو بعضهم البعض وما يجب عليهم نحو العالم فى استغلال موارده وما إلى ذلك من الواجبات

= الدين مسعود بن عمر التفتازانى — ص ١٢٤ — ١٢٩ ج ١ ، ص ٣ ، ٤ ج ٢ — مطبعة محمد على صبيح وأولاده .

(١) الرسالة الحميدية فى — حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية — حسين أفندى الجسر ص ٢٨٤ — ٢٨٥ — طبع بنفقة السيد حسن أفندى القرق .

التي يتوقف عليها حال البشر في الدنيا والآخرة . وليس من غرضها تفصيل العلوم الكونية ولكنها قد تتعرض لشيء من ذلك مجملا أو مفصلا لخدمة مقاصدها فقط فإذا تحدثت عن شيء من ذلك كان حديثها عنه ليس لذاته بل للاستعانة به على إيضاح غرضها .

والحقيقة الثالثة : وتتعلق ببيان موقف الإسلام من القوانين الطبيعية والأسباب التي تحدث عندها الحوادث في العالم . وموقف الأشاعرة في هذه المسألة ملخص في أن هـــذه الأسباب عادية وليست مؤثرة بذاتها ويصور « حسين افندي الجسر » مذهب الأشاعره في كتابيه « الرسالة الحميدية » و « الحصون الحميدية » بطريقة تـــلائم مناقشة المــاديين في العصر الحديث .

وفحوى هذا التصوير : أن الله الذي خلق الكون وضع في تكوين هذه الكائنات وتصوير تلك العوالم أسبابا وقوانين جرت عادته تعالى في إحداث هذه الحوادث عندها .

فجعل مثلا حدوث الحيوان بواسطة انتقال مادته الأصلية من الذكر إلى الأنثى وتنميته في الأنثى بوسائط شتى ، مع مرور زمن مخصوص على كل من هذين التكوينين ولكن هذه الأسباب في نظر أهل السنة عادية والله سبحانه وتعالى قادر على إحداث تلك الحوادث بدون تلك الأسباب والقوانين ، وبدون مرور ذلك الزمن الذي يكون ظرفا لتكونها وحدوثها .

والذي جعل الناس يستصعبون مخالفة الأسباب هو أنهم خلطوا بين الاستحالة العقلية وصعوبة التصور . مع أن بينهما فرقا واضحا وهو : أن المستحيل العقلي يؤدي فرض وجوده إلى التناقض العملي . أما صعوبة التصور فهي بخلاف ذلك ، لأن صعوبة تصور الشيء لا تعني عدم إمكان تعقله . وكل ما في الأمر أن عادة الناس والفهم هو الذي يتسبب في ذلك ، لأن مخالفة

القوانين الكونية لاتحدث إلا فى حالات نادرة عندما يريد الله أن يعجز البشر لكى يصدقوا برسالة نبى من الأنبياء . وليس معنى قول أهل السنة بإمكان تخلف الأسباب ، وعدم لزوم الزمان الذى هو ظرف لوجود الأشياء أن تنخرق العادة كثيرا فيهمل السبب والشرط ولكن بالرغم من أن الله قادر على خرق العادة إلا أنه لايفعل ذلك إلا قليلا لمعجزة أو كرامة . ولكن المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين يقولون بأن الأسباب مؤثرة فعلا[1] .

بعد أن فرغنا من الحديث عن هذه الحقائق الثلاث المتعلقة بالنصوص الشرعية وإمكان تأويلها ، وبمقاصد الشريعة ، وبمكان الأسباب من المسببات فى التأثير وعدمه أقول : بعد أن فرغنا من هذه الحقائق نجعلها منطلقات لنتحدث عن موقف الإسلام من نظرية النشوء والارتقاء ، ونناقشها فى نقاط ثلاث أساسية فى النظرية ، بعد أن أصبحت مادية على يد أمثال « بخنر » و « هيكل » وهى أولا : أن طريق حدوث تنوعات العالم هو النشوء بمعنى أن السديم تكون من أجزاء الأثير ، وتكونت العناصر فى الأرض . وكذلك المعادن ، والمكون الأول « البروتوبلازم » وأخذ هذا الأخير يترقى ويتوالد حسب النظرية حتى يبلغ هذه الكثرة من التنوعات النباتية ، والحيوانية طبقا لقوانين النظرية وان كان « دارون » نفسه كما سبق أن قدمنا لم يطبق قوانين النشوء والارتقاء إلا على الأحياء . وأمثال « بخنر وهيكل » هم الذين توسعوا وطبقوا المذهب على الأحياء والجمادات .

---

(١) أنظر الرسالة الحميدية : ص ١٩٥ — ٢٠٣ ـ والحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية ص ٦١ ـ حسين أفندى الجسر ـ مطبعة التوفيق بمصر سنة ١٣٢٣ هـ وأنظر تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٦٠ ـ ٧٠ طبع على نفقة مصطفى البابى الحلبى وأخويه بمصر . وأنظر الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ضمن كتاب فلسفة ابن رشد المكتبة المحمودية التجارية .

وثانيا : أن الإنسان حيوان وتدل المشابهة بينه وبين القرد على أنهما من أصل واحد، أو أن الإنسان متطور عن القرد .

وثالثا : أن الحياة وعقل الإنسان ماهما إلا ظواهر من ظواهر المادة وتفاعلاتها والفرق بين عقل الإنسان والحيوان إنما هو فرق فى الدرجة لا فى النوع .

النقطة الأولى وهى طريق حدوث التنوعات فى الكائنات هل هو النشوء أم الخلق ؟ نقول : إن نصوص الشريعة الإسلامية المتواترة أو المشهورة التى يعتمد عليها فى الإعتقاد لم تتحدث عن كيفية الخلق أو طريق تنوع التنوعات، لأن ذلك ليس من مقاصد الشرائع .

وورد من نصوص الشريعة الإسلامية ما فحواه : أن الله خلق السموات والأرض فى ستة أيام . وقد اختلف المسلمون فى مقدار هذه الأيام هل هى مثل أيامنا .. أم أن اليوم مقداره ألف سنة أم أن مقداره خمسون ألف سنة، ولكنهم مع هذا الخلاف يؤمنون بأن الله قادر على أن يخلق ذلك كله فى لحظة . وخلقه لها فى ستة أيام إنما كان لحكمة يعلمها الله تعالى .

وورد فى القرآن أيضا : أن الله خلق سبع سموات وأنه استوى إلى السماء وهى دخان .

وورد أيضا : أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقهما الله إلى غير ذلك من النصوص غير المتعينة المعنى .

ونصوص الشريعة المتواترة والمشهورة لم تتحدث عن السديم ، ولا عن كيفية تكون الشمس منه ولا عن كيفية انفصال الأرض عن الشمس .

وما يتحدث به النشوئيون الماديون عن ذلك ليس أكثر من فروض أو تخمينات . وإذا كانت الشريعة لم تتحدث عن شيء من ذلك ، وفروض الماديين ظنية . فيجوز أن يكون الله تعالى خلقها حسبما يقولون وقد يكون

خلقها بطريقة أخرى . والمسلمون يجوز لهم أن يعتقدوا بالتفصيل الذى قال به المـاديون إذا قام عليه دليل عقلى قاطع ، وعندما يقوم عليه الدليل سيجد الناظر فى أفهام المسلمين المتقدمين ما يساعد على ذلك بشرط أن يعتقدوا أن الله هو الذى خلق المـادة وصارت فى تـكونها وتنوعها على قوانين خلقها الله . وسواء على المسلم بعد ذلك اعتقد أن هذه القوانين تعبر عن أسباب عادية كما يقول أهل السنة — أم اعتقد أن الأسباب مؤثرة كما يقول المعتزلة .

ويجوز للمسلم أن يعتقد أن الله خلق كلا من المعادن والنبات والحيوان خلقا مستقلا ، أو يعتقد أن الله خلقها من أصل واحد تدرجت منه نواميس.. سواء كانت هذه النواميس أسبابا عادية أو حقيقية على اعتبار أن كلا الفرضين ممكن داخل تحت قدرة الله تعالى لـكن لا يجوز له القول بالنشوء إلا إذا قام عليه دليل عقلى قاطع فحينئذ يجوز له أن يصرف النصوص عن ظواهرها لـكن الدليل القاطع لم يقم بعد .

فالنصوص المتواترة المعتمدة فى الشريعة الإسلامية بشأن خلق عوالم الأرض مثل أن الله جعل من الماء كل شىء حى . وخلق كل دابة من ماء . وبث الدواب فى الأرض . هذه النصوص الثلاثة يمكن أن تفسر على أساس الخلق الخاص ، ويمـكن أن تفسر على اساس النشوء .

ولـكن هناك نصوصاً أخرى مثل : أن الله خلق من كل زوجين اثنين ، وأنه خلق من الأنعام أزواجا وأنه خلق الأزواج كلها . وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى وأنه جعل فى الأرض من كل الثمرات زوجين اثنين . هذه النصوص يدل ظاهرها على أن الله تعالى أوجد أنواع العالم بطريق الخلق الخاص على وجه دفعى أو تمهلى ، ويجب على المسلمين أن يعتقدوا هذا المعنى الظاهر طالما لم يعارض هذا الظاهر بدليل عقلى قطعى . وهذا الدليل القاطع لم يقم حتى الآن .

لأن الأدلة التى يذكرها النشوئيون فى كتبهم على النشوء لا تعدو أن

تكون فروضا . ويتضح ذلك من ردي على الماديين من التطوريين ، ومن بياني لقيمة نظرية التطور . فليراجع هناك . .

والنقطة الثانية : وهي التي تتعلق بخلق الإنسان ، فقد ورد بشأن خلق الإنسان من النصوص المتواترة أن الله تعالى بدأ خلقه من طين وأنه خلق من تراب ومن طين لازب ومن سلالة من طين ومن حمأ مسنون ومن صلصال كالفخار وورد أنه خلق من ماء وأن الله خلق البشر من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء .

هذه النصوص يدل ظاهرها على أن الله تعالى خلق الإنسان نوعا مستقلا لا بطريق النشوء والمسلمون يعتقدون بذلك .

ولو فرضنا وصول النشوئيين إلى دليل يقيني على النشوء جاز تأويل هذه النصوص وتأويلها ممكن ويجوز للمسلم حينذاك أن يعتقد بالنشوء بشرط — أن يعتقد بأنه يسير حسب قوانين خلقها الله تعالى — وهي أسباب عادية على رأي أهل السنة ، او حقيقية على رأي المعتزلة . ولكن هذا الدليل لم يقم بعد . فكل أدلة النشوئيين على أن الإنسان ليس خلقا مستقلا فروض ظنية لا أكثر .

والمسلمون على صواب عندما يتمسكون بظواهر النصوص، ولا يتركون هذه الظواهر إذا عارضتها أدلة ظنية وليس لهم أن يتركوها إلا لداع قوي يتمثل في دليل عقلي قطعي .

وقد بينت في حديثي عن قيمة نظرية التطور : أنها فرض ، وبينت أن غلاة التطوريين الماديين يعترفون بأنها فرض ولكنهم يتمسكون بها فقط لأنها البديل الوحيد لتفسير الخلق وحدوث التنوعات بالمعجزة وهم يرفضون ذلك رفضا باتا .

ومن هنا نستطيع القول بأن عدم ثبوت نظرية التطور بدليل كاف حتى

لتوصيلها إلى مرتبة الظن يجعل من غير اللائق علميا أن نقول بأن الإنسان والقرد هما من أصل واحد ، أو أن الإنسان متطور عن القرد اعتمادا على المشابهة الظاهرة بينهما . لأن هذه المشابهة الظاهرة لاتؤدى إلى ذلك حتما ، وكل مايمكن أن تعطيه هذه المشابهة — هو الظن فقط — والمسلم لايجوزله أن يؤول النصوص المتواترة أو المشهورة الظاهرة المعنى إلا بدليل عقلى قاطع.

على أن القول بأن المشابهة تعطى الظن باشتراك الإنسان والقرد فى أصل واحد ، أو أن الإنسان متطور عن القرد فيه نظر . على أساس أن الإنسان والقرد وإن تشابها فى الصورة إلا أن البون بينهما شاسع جداً فى حال الطفولة فإن الإنسان يولد عاجزا من الناحيتين البدنية والعقلية ويترقى فيهما ببطء شديد وتستمر حالة العجز فيه زمنا طويلا . ولكنه عندما يكبر يصل إلى درجة عظيمة من القوة والذكاء بخلاف القرد فإنه بمجرد ولادته يساعد أمه فى رعايته ، ويستطيع أن يعتمد على نفسه اعتماداً كاملا وهو لايزال جروا صغيرا . فلو كان الإنسان والقرد من أصل واحد لما وجد بينهما هذا الفرق الكبير وهنا نتساءل عن السبب الذى أدى إلى وجود هذا الفرق بين الإنسان والقرد بالرغم من أن أصلهما واحد ؟ إن هذا السؤال ليس عليه جواب مما يوهن قول النشوئيين ويسقطه .

والنقطة الثالثة : وهى تتعلق بقول النشوئيين بأن الحياة وعقل الإنسان ليسا إلا ظواهر من ظواهر المادة وتفاعلاتها من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العقل الإنسانى امتداد لعقل الحيوان ، ولا يختلف عنه إلا فى الدرجة فقط . وقبل أن نبت فى الأمر يجب أن نورد آراء المتكلمين المسلمين بشأن مادية النفس والعقل من ناحية. وبشأن الفرق بين النفس الحيوانية والإنسانية من ناحية أخرى :

فأما من ناحية مادية النفس والعقل الإنسانيين : فقد اختلف المتكلمون ومعهم الفلاسفة الإسلاميون فى حقيقة النفس الإنسانية من حيث كونها

جسما أو جوهراً مجردا . وإذا كانت جسما فما طبيعة هذا الجسم . وما مدى صلته بالبدن ؟ . وإذا كانت جوهرا فكيف تتعلق بالجسم تعلق التدبير . ؟ بين ذلك صاحب شرح المقاصد فقال : (وبالجملة قد اختلفت كلمة الفريقين فى حقيقة النفس . فقيل هى النار السارية فى الهيكل المحسوس . وقيل الهواء. وقيل الماء . وقيل العناصر الأربعة والمحبة والغلبة أى الشهوة والغضب . وقيل الأخلاط الأربعة وقيل الدم . وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص. وقيل جزء لايتجزأ فى القلب . وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره . وكان هذا مراد من قال هى هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة أى التى من شأنها أن يحس بها . وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذى يتولد منه الأعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جواهر الأعضاء سار فيها سريان ماء الورد فى الورد والنار فى الفحم لايتطرق إليه تبدل ولا انحلال . بقاؤه فى الأعضاء حيوة وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت : وقيل إنها أجسام لطيفة متكونة فى القلب سارية فى الأعضاء من طريق الشرايين أى العروق الضاربة أو متكونة فى الدماغ نافذة فى الأعصاب النابتة منه إلى جملة البدن . واختيار المحققين من الفلاسفة أهل الإسلام أنها جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقة أولا هو ماذكره المتكلمون من الروح القلبى المتكون فى جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها تسرى فى جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة)[1] .

هكذا يتبين : أن كلمة متكلمى الإسلام وفلاسفته لم تتفق فى بيان حقيقة النفس ويتبلور اختلافهم فى اتجاهين أساسيين أحدهما أن النفس جوهر مجرد عن الجسمية والآخر أن النفس جسم ، على اختلاف فى تحديد طبيعة الجسم وفى علاقته بالبدن وفوق هذا : فان صاحب شرح المقاصد يورد

(١) شرح المقاصد فى علم الكلام — سعد الدين التفتازانى — ص ٢٢ — ٢٣ ج٢.

مناقشة على أحد أدلة القائلين بجسمية النفس ويؤخذ من هذه المناقشة أن النصوص التى يدل ظاهرها على جسمية النفس يمكن أن يستدل بها القائلون بتجرد النفس . ونخرج من هذه المناقشة بامكان القول : بأنه من الممكن أن يقال : إنه لا دليل لأحد الطرفين فى هذه النصوص .

يقول : (الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الأجسام كالدخول فى النار وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وكونها فى قناديل من نور أو فى جوف طيور خضر وأمثال ذلك . ولا يخفى احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم أن مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك)[1] .

كما يورد دليلا آخر للقائلين بجسمية النفس ويمكن الأخذ من الدليل والرد أنه لادليل على جسمية النفس أو تجردها .

يقول : (وقد يستدل بأنها لادليل على تجردها فيجب أن لاتكون مجردة لأن الشيء إنما يثبت بدليل . وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بأن لا دليل على كونها جسما أو جسمانية فيجب أن لاتكون كذلك)[2] .

من كل هذا يتضح : أن المتكلمين المسلمين لم يتفقوا على أن النفس جسم أو جوهر مجرد وأن القول بكل من الرأيين له مايسوغه . ولكن سواء كانت النفس جسما أو جوهرا فانها حادثة عند المتكلمين بأعتبارها أثرا للقادر المختار والخلاف بينهم إنما هو فى حدوثها قبل البدن أو بعده بسبب اختلاف ظواهر النصوص[3] .

---

(١) نفس المصدر ـ ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٣) أنظر نفس المصدر ص ٢٧ .

واتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على أنها لا تفنى بفنائه على اعتبار أن فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة سواء كانت مجردة أو مادية بمعنى كونها جسما حالا فى البدن ولكن مجرد عدم وجوب فناء النفس بفناء البدن لا يدل على بقاء النفس . من أجل ذلك استدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع(١) .

ولكن سبق أن ظهر لنا : أن من المتكلمين من يقول بأن النفس هى عبارة عن الأجزاء الأساسية الدائمة فى الجسم . ونقول : إن هؤلاء يلزمهم القول بفناء النفس عندما يفنى البدن .

وهكذا : يتضح أن القول بمادية النفس أو بتجردها ، وكذلك فناء النفس أو بقائها بعد الموت لم يبت فيه بطريقة حاسمة . وبناء عليه فيجوز للمسلم أن يعتقد بمادية النفس أو جوهريتها وبقاء النفس أو فنائها بعد الموت . لكن بشرط : أن يعتقد بحدوث النفس ، وبأنها من خلق الله تعالى . وإذا كان ممن يعتقدون بفناء النفس بعد الموت . فلابد وأن يكون معتقدا ببعثها وخلودها وأخذها لقسطها إما من الثواب أو من العقاب .

يبقى أن نتحدث عن الناحية الأخرى — وهى العلاقة بين النفس الإنسانية والحيوانية — يقول صاحب شرح المقاصد (ذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس الحيوانية والإنسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الأفعال والإدراكات عائد إلى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بأنها أجسام والأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض)(٢).

ومعنى هذا : أن من يقول بجسمية النفس يلزمه القول بتماثل النفسين الإنسانية والحيوانية واتحادهما فى الماهية ، وأن الاختلاف بين النفوس الإنسانية ، والنفوس الحيوانية مرتبط باختلاف الآلات فى البدن ، لأن

---

(١) أنظر نفس المصدر ص ٣٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦ ج ٢ .

الأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض . وقد ظهر لنا فيما قبل : أن كثيراً من المتكلمين يقولون بجسمية النفس . وبهذا يلزمهم القول بالتماثل بين النفوس الإنسانية والحيوانية على النحو الذى ذكرناه .

وبهذا نستطيع القول: بأن فكرة اختلاف النفوس الإنسانية عن النفوس الحيوانية لم تحسم بعد .

ومن هذا القبيل مايقول صاحب شرح المقاصد من أنه (لا نزاع فى أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس)[١] .

ويتضح من هذا القول : أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس عند الجميع . وهذا يمكننا من استنتاج : أن المتكلمين القائلين بالتماثل بين النفسين الإنسانية ، والحيوانية ممن يقولون بهذا وعند ذلك نستطيع القول : بأن إدراك الكليات مما يختص بالإنسان ، وأن النفس الإنسانية المماثلة للنفس الحيوانية فى الماهية تدرك هذه الكليات ، وأن الفرق بين الإنسان والحيوان من ناحية الإدراكات هو فى الدرجة وليس فى النوع .

وبناء على هذا أقول : أن مشكلة القوى المدركة فى الإنسان هل هى مخالفة للقوى المدركة للحيوان فى الجنس أم لا ؟ غير محسومة وعليه: فينبغى ألا يزعجنا القول بأن العقل الإنسانى لا يختلف عن عقل الحيوان إلا فى الدرجة

بعد ذلك كله نقول : إذا كانت هذه المشكلة لم تحسم فى القديم . فإن العلم الحديث لم يحسمها أيضاً ، ولا تزال معلقة حتى اليوم . والمتكلمون لم يتفقوا بشأنها على رأى . فعلى هذا يمكن للمسلم أن يعتقد بمادية النفس أو تجردها ، وباتفاق النفوس والعقول الإنسانية مع العقول الحيوانية فى النوع ، ولكن بشرط أن يعتبر : أن الله تعالى هو الذى خلق الإنسان ، وخالق لكل

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠ ، ٣١ .

شخص منه نفسا حادثة وهى بعد ذلك خالدة ، وستأخذ قسطها من الثواب أو العقاب سواء فنيت النفس بعد الموت ، أو لم تفن ، وأنها إذا فنيت سوف تبعث عندما يشاء الله لتحاسب وتنال جزاءها . لأن ذلك كله واضح من ظواهر النصوص التى لا يجوز تأويلها إلا إذا قام فى معارضتها دليل عقلى قاطع ، وهذا الدليل لم يقم حتى الآن . وتاريخ المشكلة الطويل ينطق بأن هذا الدليل لن يقوم .

وخلاصة القول: أن ظواهر نصوص الشريعة الاسلامية المشهور والمتواترة المعول عليها فى العقيدة الإسلامية تفيد : بأن الله خالق العالم ، وما فيه من تنوعات — سواء كان هذا الخلق خاصا بكل نوع على حدة ، أو بواسطة قوانين . قد خلقها الله لتكون نظاما تسير عليه التنوعات فى نشأتها — .

وتفيد ظواهر هذه النصوص : أن الله تعالى خالق النوع الإنسانى خلقا خاصا مستقلا وتفيد ظواهر هذه النصوص : أن الله تعالى خالق النفس الإنسانية بعد أن لم تكن ، وأن النفس خالدة ، وستثاب وتعاقب . ولكنها لم تتحدث عن النفس الإنسانية والعقل الإنسانى من حيث كونهما من نوع يخالف النفس والعقل الحيوانيين ، أو كونهما متفقين مع عقل ونفس الحيوان فى النوع ، ويختلفان عنهما فى الدرجة .

ومن هنا نقول : إن الخروج على ظواهر النصوص الشرعية المتواترة أو المشهورة لا يجوز ، إلا بالاستناد إلى دليل قطعى يجيز صرف النص عن ظاهره ، وهو مالم يقم ضد خلق الله للتنوعات فى العالم على النحو الذى ذكرنا . ولا ضد خلق الله تعالى للإنسان خلقا خاصا . ولا ضد حدوث النفس وخلودها . ولهذا لا يجوز الخروج على هذه الظواهر بحال .

ولكن النصوص الشرعية المتواترة ، والمشهورة وإن لم تتحدث عن اتفاق النفس الإنسانية والعقل الإنسانى ، مع النفس الحيوانية ، والعقل الحيوانى فى النوع أو اختلافها . إلا أن المسألة لم تحسم فى العلم حتى الآن .

ولكن نظرية التطور استغلت فى القول بالاتفاق بين النفس الإنسانية والعقل الإنسانى ، وبين النفس الحيوانية والعقل الحيوانى فى النوع استغلالا سيئا . فقد اعتبر الإنسان حيوانا ، وغرائزه غرائز حيوانية ، وتفكيره فى الأغلب له صلة وثيقة بالحيوان . وظهرت نظريات فى علم النفس تطالب بإشباع غرائز الإنسان ورغباته بدون قيود — على غرار الحيوان — وتدعى : أن توازن النفس الإنسانية لن يتأتى إلا عن هذا الطريق . وقد أوضحنا ذلك فيما سبق .

من أجل ذلك : يجب على المسلم أن يحارب القول بأن النفس الإنسانية والعقل الإنسانى يتفقان مع النفس والعقل الحيوانيين فى النوع . لا لأن نصوص الدين تتعارض مع ذلك بل لأن ذلك لم يثبت فلسفيا ولا علميا. وفوق هذا فإن القول به يستغل استغلالا قويا فى محاربة الأديان والأخلاق النابعة منها .

وتتضح خطورة نظرية التطور — فى قولها: بأن العقل والنفس الإنسانيين متطوران عن الحيوان — على الأديان والأخلاق والحقائق الثابتة على وجه العموم إذا ماوضعنا أمام الأنظار — إلى جانب ماعرفناه من أن نظرية التطور أثرت على مجالات الفكر المختلفة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والقرن العشرين — الحقيقة المتمثلة فى أن الفن بفروعه المختلفة فى الغرب يأخذ فى اعتباره عندما يصور الواقع الإنسانى — أن الإنسان حيوان يستجيب للمؤثرات المادية المختلفة فقط — .

وتوضيح ذلك : أن الفن هو عبارة عن محاولة الفنان تصوير الإيقاع الذى يتلقاه فى حسه عن حقائق الوجود ، أو من تصوره لحقائق الوجود .

وكان الايقاع الذى تلقاه الناس فى الغرب فى القرن التاسع عشر والعشرين هو مزيج من حيوانية الإنسان وماديته ، وانحصار عالمه فى هذه الأرض ، وانقطاع صلته بخالقه ، ونفى النفحة العلوية عنه ، ونفى التفرد والتميز عن عالم الحيوان ، وسلبيته إزاء قوة المادة والاقتصاد الجبريتين ، وعدم جدوى

الإيمان بحق وعدل أزليين . وتبعية الإنسان لحتمية الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية « المستقلة عن إرادته »، وعدم ثبات قيمة من القيم التي يؤمن بها، وسيطرة الدوافع الحيوانية عامة والجنسية خاصة على سلوكه .

وبطبيعة الحال : فقد كان التعبير الفني انعكاسا لهذا الإنسان المادي الحيواني الخاضع لجبرية المادة وحتميتها .

ومن هنا : ظهرت « الواقعية » في القرن التاسع عشر والعشرين . تدعى: أنها تصور الإنسان على « حقيقته » ! .

وتصور البطل في القصة الحديثة على أنه الشخص العادي — لا الشخص المميز — وهو الشخص العادي لا في حالات ارتفاعه . ولا في جميع حالاته مع التسوية « النزيهة » في إبراز مكامن الضعف ومكامن القوة ... وإنما هو الشخص العادي معروضا — في الغالب — من نقطة الضعف المسيطرة عليه، ومرسومة لوحاته من هذه الزاوية وحدها أو بصفة غالبة ، مع الحرص على إبراز معنى معين هو : أن ساعات الارتفاع قليلة وعديمة الأثر في واقع الحياة ، وأن الذي يؤثر في خط الحياة فعلا هو لحظات الضعف الكثيرة المجتمعة في مجموع الأفراد . وأن الشخص الذي يشذ عن هذا الخط — لخلل في نفسه يجعله يؤثر الارتفاع ! — سرعان ما يتحطم ويندم على ما كان منه من شذوذ وغفلة ... ويسير مع القطيع ! أو ينتحر ! .

وهذا كله غير الأدب الجنسي . الذي يصور الحياة كلها شهوة جنس عارمة تبحث عن المتاع المسعور ، والذي تخصص له أدباء كاملون ، من أمثال « د . ه . لورنس » .

(إن الواقعية الحديثة لم تقبل الصورة التي كان يرسمها الأدب القديم للإنسان صورة البطولة المثالية) التي لا وجود لها — في نظر الواقعية الحديثة — في واقع الإنسان ودوافعه .

والذى تعترف به الواقعية هو : أن الإنسان حيوان محكوم . إما بغرائزه ، أو بأوضاعه الإجتماعية وهو مدفوع بهذين العاملين لا يستطيع منهما فكاكا . وإن كان يخفى ذلك تحت ستار من النفاق فعملت على تشويه حقيقته ، وتحطيم أسطورة البطولة . فالبطولة والفضيلة ناشئتان عن خرافة بدائية ، أو دينية ، وإبرازها فيه إهانة للإنسان العادى ، ويجب أن يكون الإنسان العادى هو المقياس ، وعملت على تحطيم البطولة والفضيلة .

ومن هنا : تنطلق فى تصويرها لأبطال التاريخ — من أنبياء ، ورسل ، وزعماء — فتارة تتحدث عنهم على أنهم خرافه . وتارة أخرى إذا لم تستطع ذلك — تبحث عن سقطات فى حياتهم ، وتبرزها بشكل صارخ — وليس هذا فحسب — بل انها تغض من الفضيلة الإنسانية ، وتبرز الغرائز فقط وتترك الجانب العلوى منه ، وتحاول تشويهه فى نظر القارئين .

ومن يطلع على الإنتاج العالمى الحديث فى الفن ، ويطلع على الأدب العربى الذى يعيش فى هذه الأيام — بدون هوية تحدد انتماءه ، ويعيش بلا هدف ، ولا غاية ، ولا قواعد ولا منهج مرسوم - يرى : أن لونا واحدا من العواطف البشرية هو الغالب على هذه الفنون كلها . . وهو عواطف الجنس .

ويصور هؤلاء الأدباء الجنس : على أنه ضرورة قاهرة ، وأن صحة النفس الإنسانية لاتتوفر إلا بإطلاق الغرائز من عقالها . واعتبروا تنظيم هذه الغرائز إنما هو مظهر من مظاهر التخلف .

وبالجملة : فقد انتقلت عناصر الأدب الغربى الحديث إلى الأدب العربى بما فيه من جنس وخضوع الإنسان للحتمية الناشئة عن كونه متطورا عن الحيوان وغرائزه ، ومن المحيط الإجتماعى الذى يسلبه إرادته ويضطره إلى السير مع القطيع . وليس هذا فحسب ، بل إن الأدب العربى روج لحيوانية

الإنسان وماديته فى « الأدب الماركسى » الذى انتشر فى العالم العربى فى أيامه الأخيرة على ماسيأتى فيما بعد .

روج هؤلاء الأدباء العربى للواقعية الحديثة على النحو الذى مر ، وغفلوا أو تغافلوا عن نظرة الإسلام للإنسان الذى تصوره على أنه مكون من عنصرين وهما : العنصر المادى الأرضى ، والعنصر الإلهى الملائكى . والعنصر المادى الأرضى يمثل مافى الإنسان من غرائز ورغبات هابطة ، والعنصر الملائكى يمثل استشراف الإنسان نحو العالم الإلهى المقدس . وأن التوازن النفسى الإنسانى لايحصل إلا بالتوفيق بين هذين العنصرين بالطريقة التى رسمها الإسلام لتحقيق هذا التوازن وتتمثل . فى احترام رغبات الإنسان ، وغرائزه ، والاعتراف بحقه فى التعبير عن هذه الغرائز والرغبات . ولكن بطريقة منظمة تكفل للبشر جميعا العيش فى سلام وأمان فى جو يعبر كل واحد من الناس فيه عن غرائزه ورغباته بطريقة لايعارضه فيها أحد . لأنها مشروعة من خالق الإنسان ومنظم جماعته ، ويحاول الإنسان بعد ذلك أن ينمى نفسه وروحه للوصول إلى الروحانية الملائكية فى هـذا الجو الهادىء المطمئن .

هذه النظرة الإسلامية للإنسان لو أن الأدباء العرب تأثروا بها وحاولوا التعبير عنها لكان لهم مذهب أدبى محترم ، وواقعية متميزة تحدد هويتهم الأدبية بين المذاهب الأدبية الكثيرة التى تاهوا بين فلواتها ، ولم يستطيعوا أن يتبعوا من بينها طريقا يتسم بسمة خاصة بهم .

فيمكن لهم أن يتبعوا طريقة القرآن فى تصوير واقع الإنسان فى قصصه تلك الواقعية التى تختلف عن الواقعية الغربية فى نقطتين .

الأولى : طبيعة تصويرها الإنسان ، وموقفه من الله والكون والحياة .

والثانية : طريقة تسجيلها للحظات الضعف البشرية التى تختارها للتعبير

الفنى . فبينما يصور الإسلام الإنسان مكونا من مادة وروح تصوره الواقعية الغربية مادة قذرة . ومن هنا : فإن الواقعية الإسلامية تبرز هذين العنصرين فى الإنسان وتعتبر لحظات السقوط لحظات ضعف ، وتركز على لحظات الارتفاع . ولكن الواقعية الغربية تركز على لحظات الهبوط ، وتجعلها هى البطولة .

وهذه الواقعية الإسلامية تأخذ فى اعتبارها : أن « الأمر الواقع » لايفرض نفسه على الإسلام أبدا . فالأمر الواقع قد يكون خطأ من أوله إلى آخره ، فلا يعطيه وقوعه « حجية » ولا أحقية فى أن يوجد . ويظل خطئا ولو بقى ألف عام ! إن مجرد « الوجود » ليس مزية فى ذاته بالنسبة للإنسان. وإلا فالذباب موجود . والعناكب السامة موجودة ! ، وإنما المزية هى الوجود على صواب ... الوجود على مستوى « الإنسان » . كل « واقع » ينحرف عن مستوى الإنسان فهو خاطىء ..(١) .

---

(١) أنظر منهج الفن الإسلامى . محمد قطب — ص ٧١ – ٨١ .

وأنظر القرآن وقضايا الإنسان . د . عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) ص ٢٧ – ٧٧ . الطبعة الأولى . دار العلم للملايين سنة ١٩٧٢ .

الفصل الخامس

المـاركسية

- تعريف ببعض المصطلحات .
- الجذور الفلسفية للماركسية .
- الفلسفة المـاركسية .
- المـادية الجدليه .
  - المـادة .
  - الجـــدل .
  - نظرية المعرفة عند المـاركسيين .
- المـادية التاريخية .
  - تصور «إنجلس» لتطور المجتمع البشرى طبقا للمادية التاريخية .
- العناصر المـادية فى المـاركسية .
- قيمة المـاركسية .
  - إنهيار المـادية الجدلية .
  - المـاركسية تتراجع عن القول بأولية المـادة .
  - العلم الحديث يسقط فكرة الجدل فى الطبيعة .
- دعوى علمية المـاركسية لا تصمد أمام المناقشة .
  - التطبيق يظهر فساد دعوى حتمية قوانين الجدل فى المـاركسية .

— الدوافع وراء الدعوة الشيوعية ، وأسباب انتشارها .

— الدعاية الشيوعية .

— الماركسية والعالم الإسلامى .

— الفكر الماركسى والعالم الاسلامى .

— دور منظمة الشباب الإشتراكى فى الترويج للماركسية وموقفها من الدين .

— موقف منظمة الشباب الإشتراكى من الدين الاسلامى .

— موقف اللجنة التحضيرية للدستور الدائم من الشريعة الاسلامية .

— الدعاية الشيوعية فى العالم الاسلامى .

تعريف ببعض المصطلحات

قبل أن نبدأ فى الحديث عن المـاركسية لابد لنا من التعرف على بعض المصطلحات التى تستعمل للدلالة على هذه الحركة ـ وهى مترادفة تقريبا ـ لـكن هناك اختلافات بينها . وبيان هذه الاختلافات يحدد الطريق أمامنا . وخصوصاً أننا نرى الناس يستعملون المصطلحات بطريقة يشيع فيها الاختلاط والاضطراب . وإذا جاز أن يقبل هذا فى الأحاديث العادية فلا يجوز أن يقبل فى مجال الأبحاث العلمية .

ومن هنا تتضح ضرورة هذا التعريف :

والخلط والاضطراب أشد ما يـكون بين المصطلحين « الاشتراكية » و« الشيوعية » وتاريخهما كما سنعرضه ينطق بذلك . فـ« ماركس » و« إنجلس » عندما أصدرا بيانهما الذى يعبر عن برنامج عصبة الشيوعية ... وهى رابطة الشغيلة العالمية وسماه « بالبيان الشيوعى » .

والبيان يتحدث عن اختيار هذا الإسم ، والعدول عن تسميته بالبيان الاشتراكى . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن كلمة « الاشتراكيين » كانت تطلق على الطوبيين فى فرنسا وإنجلترا . وكان هؤلاء الطوبيون قد تحولوا إلى سائرين على طريق الزوال ، وكذلك كانت تطلق على المشعوذين الاجتماعيين أولئك الذين أرادوا أن يقوموا المظالم الاجتماعية دون التعرض إلى رأس المـال والربح .

وكل أولئك خارج الطبقة العاملة .

ولـكن كلمة « الشيوعيين » كانت تطلق على قسم من الطبقة العاملة يرى أن الانقلابات السياسية الصرفة لا تكفى . ولـكن لابد من إجراء تغير اجتماعى جوهرى كامل.

هكذا كانت الاشتراكية فى عام ١٨٤٧ حركة من الحركات البرجوازية.. والشيوعية حركة من حركات الطبقة العاملة . . وبما أننا كنا نعتبر منذ البدء أن (تحرير الطبقة العاملة لا يمكن إلا أن يكون من صنع الطبقة العاملة نفسها فلم يكن فى استطاعتنا أن نتردد فى الإسم الذى ينبغى لنا أن نختاره بين الإسمين ، وفضلا عن ذلك لم يخطر لنا قط منذ ذلك الوقت أن ننبذ هذه التسمية) (١) .

(وقد ميز « ماركس » بين مرحلتين فى « الشيوعية » . مرحلة أولى ، ومرحلة عليا ، ولكن « لينين » أسقط تقسيم « الشيوعية » إلى هاتين المرحلتين واستعمل كلمة « اشتراكية » للدلالة على المرحلة الأولى ، وكلمة « شيوعية » للدلالة على المرحلة الثانية .

ومنذ ذلك الحين شاع هذا الاستعمال فى جميع الأوساط الشيوعية فالشيوعى المخلص يرى أن الشيوعية هى شكل المجتمع الذى يلى الشكل الاشتراكى . وهذا الشكل الشيوعى هو الذى سيبلغه الجنس البشرى بعدأن يتخلص نهائيا من رواسب الطبقات والصراع الطبقى .

ولازال السوفيت يحتفظون بالتمييز بين « الاشتراكية » و « الشيوعية » وسيتحول النظام الاشتراكى فى نظرهم بالتدريج إلى النظام الشيوعى الكامل)(٢) .

وبقيام حكومة السوفيت بدأت روسيا تجربتها الشيوعية . وللدلالة على هذا النظام استخدمت عدة مصطلحات تكاد تكون مترادفة مثل . . البلشفية . . والسوفيتية . . والشيوعية . . والماركسية .

---

(١) بيان الحزب الشيوعى ماركس إنجلس ص ١٧ — ١٨ — الترجمة العربية — دار التقدم موسكو سنة ١٩٦٨ .

(٢) النظم الإشتراكية — د . محمد أبو ريان -- ص ١٤٢ .

فالماركسية . . كلمة تعبر عن مذهب يكشف عن المسار الحتمى الذى سيسلكه النظام الرأسمالى حتى يقضى على نفسه ، ويبين سمات المجتمع المقبل ويصفه بأنه مجتمع شيوعى .

والسوفيتية . . كلمة تشير إلى تنظيم دستورى يساعد على توجيه جموع الشعب إلى تحقيق الشيوعية .

والبلشفية . . كلمة ـ بعد أن كانت فى أول أمرها تعنى الأغلبية ـ عندما انقسم الحزب الاشتراكى الديمقراطى للعمال الروسى على نفسه سنة ١٩٠٣ . وكانت تقابل كلمة « منشفيك » التى تعنى الأقلية . تطورت فأصبحت تعنى الكراهية الموجهة ضد المجتمع البورجوازى وبصفة خاصة ضد الغرب الرأسمالى(١) .

وبعد التعريف بهذه المصطلحات . نتحدث عن الماركسية باعتبارها أساس المذهب فنقول :

الماركسية كما يقول « لينين » (هى منهج ماركس ومذهبه)(٢) .

ونسبت إليه بالرغم من اقتران اسم « إنجلس » باسمه فى غالب الأحيان ، لأنه هو الواضع الأساسى للنظرية . و« إنجلس » يعترف له بذلك فيقول :

(أرجو أن يسمح لى هنا بتقديم إيضاح شخصى . ترددت أخيرا الاشارة إلى نصيبى فى هذه النظرية . ولذا لايسعنى إلا أن أقول كلمة صغيرة لفض هذه المسألة الخاصة المعينة ـ لا أنكر أنه قبل وأثناء السنوات الأربعين التى

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٣٢٠ .

(٢) ماركس — إنجلس « الماركسية » لينين — الترجمة العربية ص ١٠ دار التقدم موسكو سنة ١٩٦٨ .

اشتركت فيها مع ماركس كان لى نصيب مستقل معين فى وضع أسس النظرية. بل وفى صياغتها بوجه أخص .

ولكن لماركس الفضل فى وضع المبادىء الأساسية الرئيسية . وبخاصة فى عالم الاقتصاد والتاريخ . بل وأهم من هذا فى وضع النظرية فى صورتها النهائية الواضحة . وكان فى استطاعة ماركس أن يفعل النصيب الذى ساهمت به مع استثناء دراسات خاصة قلائل . وما حققه ماركس لم أكن لأبلغه ، ذلك أن ماركس كان يشغل مركزا عاليا بالنسبة إلينا ، وكانت نظرته إلى الأمور أوسع وأسرع .

ولقد كان ماركس عبقريا . أما نحن فكنا على أكثر تقدير موهوبين وبدونه لما كانت النظرية بشكلها الحالى ، ولذلك تحمل إسمه بحق)[١].

وأشار إنجلس إلى هذا المعنى أيضا فى مقدمته للطبعة الإنجليزية للبيان الشيوعى سنة ١٨٨٨ حيث قال :

(ومع أن « البيان » جاء ثمرة عملنا المشترك ، إلا أنى أرى من واجبى أن أعلن أن فكرته الرئيسية التى تشكل جوهره إنما هى فكرة ماركس)[٢].

الجذور الفلسفية للماركسية

إذا كان مذهب ماركس — كما يقول لينين — (متناسقا وكاملا ويعطى الناس مفهوما منسجما إعن العالم ... وهو الوريث الشرعى لخير ما أبدعته الإنسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الألمانية ، والاقتصاد السياسى

---

(١) اودفيج فيورباخ وإنتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية . إنجلس ضمن كتاب التفسير الإشتراكى للتاريخ — تعريب د . راشد البراوى ص ٦٦ —٦٧ . مكتبة النهضة المصرية .

(٢) بيان الحزب الشيوعى — ماركس إنجلس . ص ١٨ .

الإنجليزى ، والاشتراكية الفرنسية)[1] .

فإن إنجلس يتتبع الجذور الفلسفية للمذهب فى كتابه « لود فيج فيورباخ وإنتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية » وأن هذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب فى إنتاج ماركس وإنجلس بالنسبة لهذه النقطة . وهو الذى سأعتمد عليه فى توضيح جذور المذهب الفلسفية . خصوصا وأنه كتب لأول مرة سنة ١٨٨٦. بعد مراجعة آراء « ماركس » بهذا الصدد . فهو يعتبر ممثلا لرأى الرجلين بإزاء موقفهما من فلسفة « هيجل » ومادية « فيورباخ »[2] .

يقول إنجلس . . (بدت ضرورة تدفعنى إلى أن أقدم عرضا موجزا متصلا لبيان موقفنا من فلسفة هيجل . وتوضيح النقطة التى بدأنا عندها ثم كشف نقطة انفصالنا عنها. ولنفس السبب بدا لى كأن علينا دينا لم نقم بأدائه نحو فيورباخ . مما يستوجب أن نعترف اعترافا كاملا بما أحدثه — خلال أزمتنا الفكرية — ذلك الرجل من أثر فاق كل أثر لسواه من المدرسة الهيجلية)[3] .

ولنبدأ عرض الجذور الفلسفية للماركسية كما يراها إنجلس . ولنتتبعها فى نقطتين هما الديالكتيك والمادية .

فبالنسبة للديالكتيك . فإن إنجلس يرى أن هيجل يعتبر واضع أساس الديالكتيك ولكنه لم يصل به إلى الثورية المطلوبة حيث إنه أصر على أن التطور على أساس الديالكتيك ينتهى إلى حقيقة مطلقة مما لا يتفق مع النظرة الماركسية .

---

(١) ماركس إنجلس الماركسية لينين ص ٦٩ .

(٢) أنظر لودفيج فيورباخ وإنتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية ص ٢٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٨

يقول إنجلس :

(هذه الفلسفة لاتعد أى شىء نهائيا ، مطلقا ، مقدسا . إنها تكشف الغطاء عن الصفة المؤقتة لكل شىء وفى كل شىء . ولا يستطيع الثبات والصمود أمامها إلا عملية متصلة من الصيرورة والزوال . أى عملية الارتقاء الدائمة من الأخفض إلى الأرفع . وما الفلسفة الديالكتية ذاتها إلا مجرد انعكاس لهذه العملية فى المخ المفكر . ولهذه الفلسفة طبيعة الحال جانبها المحافظ فهى تعترف أن مراحل محدودة من المعرفة والمجتمع لها مايبررها من العصر والظروف . ولكن يقف الأمر عندهذا الحد ، إن الطابع المحافظ فى هذه النظرة نسبى . أما الطابع الثورى فطاق . وهو المطاق الوحيد الذى تعترف به)(١) .

هذا فهم إنجلس لديالكتيك هيجل . وإن كان يعترف أن هذا الفهم ليس واضحا كل الوضوح فى مذهب هيجل ، ويستنتج من عرضه هذا : أن الجانب الثورى المتمثل فى ديالكتيك هيجل يغطيه الجانب المطاق المتمثل فى القول بوجود يقين متمثل فى حقيقة مطلقة وهذا يتناقض مع طبيعة الديالكتيك(٢) .

هذا بالنسبة إلى الديالكتيك وكيف أن الجانب المحافظ غالب عند « هيجل » فكيف نشأت المادية من هذا المذهب العقلى المحافظ ؟ .

إنقسم أنصار « هيجل » فى ألمانيا فى نهاية العقد الرابع من القرن التاسع عشر إلى فريقين . . الأول يساير الناحية المحافظة من فلسفته ، ويناصر الدين والدولة . والثانى يساير الناحية الثورية من فلسفته ويهاجم الدين والدولة تحت غطاء فلسفى ويسمى أنصار هذا الاتجاه « بشباب هيجل » واتجهت

(١) المصدر السابق ص ٣٢ — ٣٣ .

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٣٣ — ٣٤ .

غالبية شباب « هيجل » إلى المادية الإنجليزية والفرنسية . وأدى هذا إلى صراع مع النظام المدرسى — على اعتبار أن المادية تنظر إلى الطبيعة على أنها الحقيقة الوحيدة بينما يعدها « هيجل » عبارة عن تحول الفكرة المطلقة على معنى أنها هبوط بالفكرة — وبعد ذلك ظهر كتاب « فيورباخ » « جوهر المسيحية » وحاول حل التناقض وقال : إن الطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة والإنسان ثمرة من ثمار الطبيعة ولا يوجد شيء خارج الطبيعة والإنسان . والكائنات العليا التى خلقتها تصورات الإنسان الدينية ليست إلا انعكاسا لجوهر الإنسان ولده الخيال والوهم . واعتنق شباب « هيجل » اتجاه « فيورباخ » وأصبحوا جميعاً من تلاميذه وأتباعه(١) .

يوافق « إنجلس » على أن (المشكلة الأساسية الكبرى التى واجهت الفلسفة جميعها . — والحديثة منها بوجه خاص — هى مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود ، منذ العصور الموغلة فى القدم)(٢) .

ويرى أن هذه المشكلة نشأت نتيجة الآراء الجاهلة الضيقة الحدود التى سادت فى عصور الوحشية وهى (لم تعرض على الأذهان بحدتها الكاملة ولم يبد مغزاها الكامل إلا بعد أن سرت اليقظة إلى المجتمع الأوربى وخرج من العزلة الطويلة التى عاش فيها خلال العصور الوسطى المسيحية)(٣) .

(وتنحصر فى السؤال التالى : أيها أولا الروح أم الطبيعة ؟ ثم أصبح بالنسبة للكنيسة ذا صبغة أقوى وأشد حدة . هل خلق العالم أم أنه موجود منذ الأزل ؟)(٤) .

وانقسم الفلاسفة بإزاء هذه المشكلة إلى فريقين : المثاليون . ويقولون بأولية الروح على الطبيعة وبخلق العالم . ومن هؤلاء «هيجل» .. والماديون . ويقولون بأولية الطبيعة على الروح .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٣٩ (٢) المصدر السابق ص ٤٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٣ (٤) المصدر السابق ص ٤٣ .

وفهم المادية والمثالية فى نظر إنجلس بهذا المعنى وحده .

ولكن مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود ليست مقصورة على هذا الوجه . ولكن لها وجهاً آخر وهو العلاقة بين فكرة الإنسان عن العالم وبين العالم نفسه . ويتمثل فى السؤال عن قدرة العقل على الوصول إلى صورة حقيقية عن العالم ، بمعنى : هل يستطيع العقل أن يكون صورة صحيحة عن العالم ناتجة عن أفكاره عن العالم ؟ ويرد أغلب الفلاسفة على السؤال بالإيجاب ومنهم « هيجل » الذى يرى أن ماندركه فى العالم الحقيقى عبارة عما يحتويه الفكر [١] .

ولكن ماموقف « فيورباخ » من المشكلة المتمثلة فى علاقة الفكر بالوجود ؟ . بالرغم من أنه من تلاميذ « هيجل » . إلا أنه خالفه واتجه إلى الناحية المادية . فيرى أن قول « هيجل » بـ (سبق وجود « الفكر المطلق » أو المقولات المنطقية » لوجود العالم إن هو إلا أوهام ... كذلك أدرك أن العالم الذى نعرفه عن طريق حواسنا وهو العالم الذى ننتمى إليه ، هو الحقيقة الوحيدة ، وأن شعورنا وتفكيرنا مهما بدا أنهما فوق المحسوسات . أن هما إلا من نتاج مادة وعضو من أعضاء الجسم ، ذلك هو المخ . ليست المادة وليدة العقل . بل العقل نفسه لايعـــدو كونه أعلى وأرقى ماتنتجه المادة وتولده)[٢] .

ويرى « إنجلس » (أن فيورباخ » على حق حين أكد أن المادية العلمية الطبيعية هى وحدها الحقيقة وأساس صرح المعرفة الإنسانية . ولكنها ليست البناء ذاته)[٣] .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٤٣ .
(٢) لودفيج فيورباخ وإنتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية ـ إنجلس ص ٤٧ .
(٣) المصدر السابق ص ٥١

ويلفت الأنظار إلى ما يراه من نقص فى نظرة « فيورباخ » ، وهو أننا لا نعيش فى الطبيعة وحدها . ولكن أيضاً نعيش فى مجتمع إنسانى وهو مثل الطبيعة . له تاريخه من التطور ، وعلمه الخاص به . ويترتب على هذا أن النقطة التى اكتسبت أهمية خاصة هى إيجاد التوافق والانسجام بين علم المجتمع « أى مجموع العلوم التاريخية والفلسفية » وبين الأساس المادى . وإعادة بنائه من جديد على هذا الأساس . وهذه النقطة لم يصل إليها « فيورباخ »[1] .

وبالرغم من مادية « فيورباخ » الصارخة كما هو واضح فيما قبل . فإن « إنجلس » يتهمه بالمثالية التى يعتبرها الماركسيون انحطاطاً فكرياً خطيراً . والسبب الذى جعله يوجه إليه هذه التهمة هو رأيه فى الدين والأخلاق. فبالرغم من أن رأى « فيورباخ » هذا مادى . يأخذ عليه « إنجلس » أنه (لا يرغب فى إلغاء الدين وإنما يريد أن يرقى به إلى مرتبة الكمال . وأكثر من هذا أنه يرى أن الدين يجب أن يستوعب الفلسفة ويمتصها)[2]. على حد قول إنجلس.

ولكن ما هو الدين الذى يقول به « فيورباخ » وينكره عليه « إنجلس »؟

إن (الدين الوحيد الذى يدرسه « فيورباخ » دراسة جدية هو المسيحية، ديانة الغرب العالمية الطابع والقائمة على مبدأ التوحيد . وهو يثبت لنا أن إله المسيحية ليس سوى صورة أو انعكاساً للإنسان . وهذا الإله نفسه وليد عملية طويلة من التجريد — أى خلاصة جوهرية مركزية لآلهة القبائل والشعوب البدائية المتعددة — وهذا الإنسان الذى صور الإله على صورته ليس هو أيضاً إنساناً حقيقياً. ولكنه جوهر لأفراد حقيقيين عديدين. أى أنه إنسان مجرد وهو بذلك عبارة عن صورة عقلية)[3] .

وبالرغم من أن رأى « فيورباخ » هذا مادى . إلا أن « إنجلس »

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٥١ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٥ (٣) المصدر السابق ص ٥٨ .

لايقبل منه القول بفكرة الدين مهما كان نوعه · فيأخذ عليه نقطتين هما : قوله بخضوع التغيرات الإنسانية لتأثير الدين . واعتباره الدين العلاقة القائمة على أساس المحبة — أى العلاقة المستندة إلى القلب بين إنسان وآخر — وموقف « إنجلس » واضح فى قوله (يقول « فيورباخ » « لاتتميز عهود الإنسانية إلا بتغيرات دينية » . وهذا زعم باطل بكل تأكيد . لقد كانت نقط التحول العظمى فى التاريخ مصحوبة بتغيرات دينية . وهذا ينطبق فقط على الأديان العالمية الثلاثة القائمة حتى الآن — وهى البوذية والمسيحية والإسلام — . إننا لانجد الحركات التاريخية العامة ذات طابع دينى إلا فيما تعلق بهذه الأديان العالمية وبخاصة المسيحية . . وحتى فى حالة المسيحية نجد فى الثورات ذات المغزى العام حقيقة يقتصر أمره على المراحل الأولى من الصراع الذى شنته البورجوازية فى سبيل تحريرها ، وهو الصراع الذى ظل ناشبا منذ القرن الثالث عشر حتى السابع عشر . والذى يمكن تفسيره لا عن طريق قلوب الناس وحاجياتهم الدينية كما يظن « فيورباخ » وإنما بواسطة التاريخ السابق له ، أى تاريخ العصور الوسطى التى لم تعرف من الأيديولوجية سوى الدين واللاهوت . ولكن حينما قويت بورجوازيه القرن الثامن عشر بالقدر الذى جعل لها مذهبية تلائم وجهة نظرها — نجد هذه الطبقة قد قامت بثورتها الختامية الكبرى — وهى الثورة الفرنسية — وجعلت اعتمادها على الأفكار القانونية والسياسية . ولم تلق بالا إلى الدين إلا بقدر وقوفه عقبة فى طريقها ولكن لم يخطر فى بالها مطلقا أن تقيم ديناً جديداً مكان الدين القديم وإننا لنعلم جميعاً كيف أخفق « روبسبير » فى محاولة من هذا القبيل)(١) .

تلك هى جذور الفلسفة الماركسية كما يصورها « إنجلس » فى ديالكتيك « هيجل » ومادية « فيورباخ » فما هى الإضافات التى أضافها « ماركس » مستفيدا من هذه الجذور ؟ .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٧ — ٥٨ .

بانحلال مدرسة « هيجل » . ظهر اتجاه آخر يتصل بماركس اتصالا وثيقا ، انفصل عن مدرسة « هيجل » نتيجة الرجوع إلى النظرة المادية — بمعنى محاولة فهم الطبيعة والتاريخ — كما يبدوان للنظرة القريبة مع طرح أية أفكار مثالية لا يمكن التوفيق بينها و بين الحقائق التي يتصورها الإنسان على ما هي عليه بالفعل . بدون أن يربط بينها و بين علاقات وهمية خيالية . وهذا هو ما تعنيه المادية في نظر « ماركس » و« إنجلس » . ولم يقف الأمر عند التخلص من مثالية « هيجل » ، بل تعداه إلى استخدام ديالكتيك « هيجل » ، وهو الجانب الثوري في فلسفته . فإذا كان « هيجل » يرى أن الحركة الديالكتية الظاهرة في الطبيعة والتاريخ ليست إلا صورة نفس الحركة الذاتية التي تقوم بها الفكرة منذ الأزل ومستقلة عن أي مخ إنساني مفكر . وإن كنا لا نعرف أين توجد . فإن « ماركس » يرى أن هذا الوضع مقلوب ، والصواب أن يقال : إن الأفكار الموجودة في رؤوسنا إنما هي صورة تعكس الأشياء الحقيقية خلافا للاتجاه القائل : بأن الأشياء الحقيقية صورة تمثل هذه المرحلة أو تلك من مراحل الفكرة المطلقة ، وهكذا جعل « ماركس » الديالكتيك علما يعالج القوانين العامة بالنسبة للحركة في العالم الخارجي والفكر الإنساني(١) .

وهكذا تصور « إنجلس » أنه هو و « ماركس » أخذا الجانب الثوري من ديالكتيك « هيجل » وخلصاه من المثالية . ووصلا من ذلك إلى الفكرة القائلة : (بوجوب عدم تفهم العالم على أنه مركب من أشياء جاهزة . بل على أنه مركب من عمليات تتعرض فيها الأشياء التي تبدو في الظاهر ثابتة وكذلك الصور الفكرية لهذه الأشياء لتغير مستمر فتأتي إلى الوجود ثم تزول . ومن عمليات تتميز بحدوث تطور متقدم برغم كافة الأعراض الظاهرة ، ومظاهر التأخر المؤقت)(٢) . مما يؤدي إلى نسبية المعرفة . ويخالف ذلك القول

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٦٦ ـ ٨٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٩

بثبات الأشياء التى تقول به الفلسفات المثالية .

إن علوم الطبيعة بعد أن كانت تهتم بالتجميع فى القرن الثامن عشر ، أصبحت فى القرن التاسع عشر علماً للتصنيف والتبويب ، وتدرس نشأة ونمو الأشياء . وكذلك العلاقات المتداخلة التى تربط العمليات الفيزيقية ليتكون منها كل واحد . وساعد على معرفتنا بالعلاقات المتداخلة للعمليات الطبيعية كشوف ثلاثة هى : كشف الخلية ، وتحول الطاقة ، ونظرية داروين فى التطور . بفضل هذه الكشوف وماصاحبها من تقدم فى العلوم (.. وصلنا الآن إلى نقطة نستطيع عندها أن نبين ككل : العلاقة الداخلية بين العمليات فى الطبيعة لافى ميادين خاصة فقط . بل وكذلك فى العلاقة الداخلية التى تربط هذه الميادين الخاصة نفسها ، وبذلك نستطيع أن نعرض بصورة منتظمة تقريبا وجهة نظر شاملة للعلاقة المتداخلة فى الطبيعة)[١] .

ومايمكن عمله بالنسبة للطبيعة . يمكن عمله بالنسبة للتاريخ الإنسانى وذلك عن طريق الكشف عن العلاقات الحقيقية — بمعنى كشف القوانين المتعلقة بالحركة — وهى القوانين التى تحكم تاريخ المجتمع الإنسانى .

إن التاريخ يصنع بمجموع إرادات الأفراد . ولكن الإرادات تتوقف على الدوافع والتصميمات فما العوامل التى تتحكم فى الدوافع ؟ .

إن الدوافع لاتكمن فى بواعث الأفراد مهما كانت سامية . بقدر ما تكمن فى الدوافع التى تحرك شعوبا بأسرها وطبقات بأكملها ، إن البحث عن الدوافع لحركات التاريخ الدائمة التى يترتب عليها تحولات كبيرة هو الطريق الوحيد الذى يصل بنا إلى القوانين المسيطرة فى التاريخ بصفته الكلية[٢] .

لقد ألقت الأحداث فى القرن التاسع عشر الضوء على الطريق ، إلى

---

(١) المصدر السابق ص ١٧ .
(٢) أنظر المصدر السابق ص٧٣ — ٧٦ .

اكتشاف هذا الدافع ، وأصبح معروفا أنه يكمن فى الصراع على السيادة بين الطبقات الثلاث الموجودة إذ ذاك فى أوربا — وهى الأرستقراطية ، والبرجوازية ، والبروليتارية — وهذا الدافع واضح فى التاريخ . فإذا كان من الممكن أن نعزو نشأة الملكية الإقطاعية الكبيرة سابقا — وخصوصا من حيث بدايتها الأولى — إلى أسباب سياسية أى — الاستيلاء عليها بالقوة — فإن نشأة البورجوازية والبروليتارية . يرجع كل أولئك إلى مصالح اقتصادية صرفة وليس السلطان السياسى إلا وسيلة لتنميتها . ويتضح هذا إذا مالاحظنا أن نشأة البورجوازية والبروليتارية كانت نتيجة تحول أسلوب الإنتاج[1] .

وإذا ثبت فى نظر « إنجلس » : أن النضال السياسى فى التاريخ الحديث إنما هو نضال بين الطبقات حول مسألة التحرر الاقتصادى . وبهذا يكون النظام السياسى فى الدولة عنصرا ثانويا ، بينما عالم العلاقات الاقتصادية هو العنصر الحاسم ، وهى التى تعين إرادة الدولة وإذا كان هذا ينطبق على التاريخ الحديث فإنه (أكثر انطباقا على الأزمنة السابقة حينما كان إنتاج حياة الإنسان المادية لا يجرى بهذه الوسائل المساعدة الوفيرة ، أو حينما ترتب على ذلك إن كانت الضروره الداعية إلى مثل هذا الإنتاج ذات سيطرة على الإنسان أكبر مما هى عليه الآن)[2] .

وكما تعين الحالة الاقتصادية الدولة والقانون العام . تعين أيضا القانون الخاص . والدين ذاته . وإن بدا غريبا عن المادة إلا أنه يتأثر بالحياة المادية للأفراد والشعوب . و« الميثولوجيا المقارنة » تبين ذلك عند مجموعة الشعوب الآرية فقبل قيام الإمبراطورية الرومانية القديمة . وجدت آلهة قومية سلطانها محدود بحدود الشعب الذى نشأت فيه لاتتعداه إلى شعب آخر ،

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٧٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٩ — ٨٠ .

ووجودها مرتبط بوجود هـذا الشعب . فإذا سقط سقطت . وعندما سقطت هذه القوميات بقيام الإمبراطورية الرومانية انحط شأن الآلهة القومية القديمة [١] .

وحدثت محاولات إمبراطورية لدعم الإمبراطورية الرومانية بدين عام. ولـكنها لم تنجح ووجد الأباطرة مطلبهم فى المسيحية فاتخذوها دينا للدولة الرومانية بعد نشأتها بـ ٢٥٠ عاما . وهذا يدل على أن الدين المسيحى أصبح مطابقا لأحوال هذا العصر . ونما الإقطاع إلى جانب المسيحية الكاثوليكية . ونمت الهرطقة البروتستانتية فى ظل البورجوازية لتعارض الـكاثوليكية الإقطاعية . واستعصى القضاء على الهرطقة البروتستانتية لأنهـا مرتبطة بالبورجوازية الناشئة . والتى أصبحت حقيقة واقعة .

وبدأ الصراع بين البورجوازية والإقطاع محليا . ثم اتسع نطاقه بحركة الإصلاح الدينى اللوثرى والـكلفانى . وعندما عجزت البروتستانتية عن مسايرة البورجوازية المتقدمة فى فرنسا . اضطرت البورجوازية إلى أن تعمل تحت ايديولوجية لادينية وأصبحت كل طبقة تعتنق الدين أو المذهب الذى تعتبره ملائما لخدمة أهدافها الاقتصادية [٢] .

تلك هى الجذور الفلسفية للماركسية كما يراها « إنجاس » . وبعد أن أوضحناها بهذا الشكل . يصبح الطريق ممهدا للحديث عن الماركسية كمذهب فلسفى متكامل . وهذا هو الذى سنتحدث عنه الآن .

الفلسفة المـاركسية

تريد الماركسية أن تـكشف القوانين التى يسير عليها العالم فى تطوره وهذا لا يتأتى إلا إذا سلمت أولا : بأن العالم كله مادى. وتطرد فيه القوانين

---

(١) أنظر المصدر السابق ص٨٠

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٨٢ — ٨٧ .

المادية . فإن الماركسيين يكشفون القوانين فقط ولا يخترعونها [١] . تماماً كما يفعل علماء الطبيعة . وهم إذا أرادوا تغيير العالم يجب أن يسلموا بمادبته .

والفلسفة الماركسية . هى عبارة عن المفهوم الكلى للطبيعة كما هى من حيث واقعها المادى [٢] .

والفلسفة الماركسية تقوم على أساس جوهرى — وهو الجدلية المادية — وترتب عليه المادية التاريخية .

وعلينا إذن أن نوضح هذين الأصلين ونبدأ بالمادية الجدلية .

المادية الجدلية .

إن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو : حل المسألة الأساسية التى شغلت جميع الفلسفات — أى علاقة الفكر بالوجود ، أو الروح بالمادة — [٣] .

المادة :

والمادة مقولة تعبر عن خاصية الأشياء والظواهر ، وتتميز بحقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الإنسانى. وهى مع استقلالها عن الشعور الإنسانى تنعكس عليه . والمادة على هذا الأساس مقولة أولية للمعرفة . على اعتبار أنها تعنى الواقع الموضوعى بأسره والعلم يكشف عن صور مختلفة للمادة ،

(١) انظر لودفيج فيورباخ وإنتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية ص٧٤ .
(٢) انظر المصدر السابق ص ٧١، ٧٤، ٨٧ـ وانظر ماركس إنجلس الماركسية لينين ص٦٩ .
(٣) انظر لودفيج فيورباخ وانتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية انجلس ص ٤٣ .

ولكن ليس معنى ذلك أنها تتلاشى . ولكن معناه : أن مواقعنا العلمية تختلف بالنسبة لوحدة المادة . وعلى سبيل المثال : قرر العلم أن الذرة هى الوحدة الأساسية فى المادة . ثم عاد وقرر بعد ذلك أن الوحدة ليست الذرة ، ولكنها الإليكترون . ويتغير العلم بعد ذلك . ولكنه على أى حال تبقى المادة بمفهومها الفلسفى العام ، وهو أنها موضوعية مستقلة خارجة عنا .

والعالم كله مادى محض ، وكل مافيه صورة من صور المادة . والمادة لها صور أساسية وهى الحركة والزمان والمكان . وذلك أن المادة تتحرك فى الزمان والمكان .

وتوضيحا لذلك نقول : إن المادة لاتوجد إلا فى حركة ، والحياة اليومية تشهد بذلك ، ولا يمكن فصل المادة عن الحركة ، والحركة متنوعة ولكنها ترجع كلها إلى وحدة المادة .

فإذا كان لكل حركة طابعها الكيفى الذى يميزها . إلا أنها ذات طابع كلى مطلق ، وإذا كانت المادة لاتنفصل عن الحركة فهى أيضا مرتبطة بالزمان والمكان[1] .

فإن وجود الأشياء فى المكان يعنى أن لها امتدادا يسمح لها أن تشغل حيزا بين الأشياء . تلك هى خاصية المكان ، وكذلك نرى هذه الأشياء تتتابع وتتعاقب فى الواقع ، ويحل أحدها مكان الآخر . وكل واحد من هذه الأشياء له استمرار زمنى خاص به ، كما أن له بداية ونهاية مما يدل على الخاصية الزمانية فى الوجود المادى .

وعلى هذا الأساس نقول : إن الزمان والمكان مستقلان عن الشعور

---

(١) انظر ماركس إنجاز الماركسية ص١١ .

الإنسانى وبناء على ذلك نقول : إن لهما وجودا ماديا . وهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة .

والشعور أو العقل أو الفكر مادى فى أصله ولتوضيح ذلك نذكر أن الماركسية تحاول ـ كما قلنا قبل ذلك ـ أن تحل مشكلة الصلة بين المادة والروح أو المادة والعقل وهى تضع هذا الحل على النحو التالى :

العقل أو الشعور نشأ نشأة مادية فهو مادى . ولكنه تطور كما تتطور المادة فأصبح مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى مخ الإنسان(١) .

وتوضيح ذلك يتأتى عندما نتبين كيف تكون الشعور الإنسانى خلال تاريخ الإنسان . فالماركسيون يعتقدون أن المادة تحتوى على قدرة تتمكن بها من تشكيل نفسها بحسب المؤثرات الخارجية وهى التكيف وفق حاجاتها . ولو أضفنا إلى هذا كما يعتقد الماركسيون : أن إنتاج القيم المادية هو العامل الرئيسى فى تطور جسم الإنسان ، وفى تطورأعضائه . فإن ذلك يعطينا نتيجة هى : أن النشاط الإنسانى هو الذى بسببه تكونت أعضاؤه وحواسه بصورة تتلاءم مع هذا النشاط . وبهذا الشكل تبلور الشعور الإنسانى . وعندما تبلور الشعور الإنسانى واكتمل . تجاوز المرحلة التى كان فيها يعكس العالم الموضوعى فقط إلى مرحلة يستطيع فيها أن يبدع أفكارا أخرى ليست مادية . وإن كانت متولدة عن المادة وبهذا يتضح لنا أن العقل فى نظر الماركسيين مادى . وإن كان مادة متطورة وهم يظنون بذلك أنهم حلوا مشكلة الصلة بين المادة والعقل بجملهم العقل والمادة ليسا متباعدين باعتبار : أن المادة هى الأصل(٢) .

---

(١) انظر لودفيج فيورباخ وإنتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية ص٤٢ .

(٢) انظر النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية ـ د. محمد أبو ريان ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

الجـدل :

تحدثنا عن المادة وينبغى أن نتحدث عن الجدل .

قلنا إن المادة مرتبطة بالحركة . ونقول: إن العالم يتطور من أسفل إلى أعلى . ومهمة الجدل : هى أن يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تبين تطوره وتغيره . فهو علم القوانين العامة للحركة — سواء فى العالم الخارجى أم فى الفكر البشرى — وعلى هذا الأساس نقول :

إن التطور هو الموضوع الذى يحاول الجدل الكشف عنه(١) .

ويقولون : إن الكشف عنه تبينه قوانين ثلاثة .

(ا) وحدة الأضداد وصراعها .

(ب) قانون الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى .

(ﺟ) قانون سلب السلب .

ولكن قبل أن نتحدث عن هذه القوانين . ينبغى أن نلفت النظر إلى بعض الاعتبارات .

أولا : القوانين الجدلية المادية تشرح العالم على أنه كل مترابط(٢) .

ثانيا : القوانين الجدلية الوضعية انعكاس لهذا الترابط على الفكر الإنسانى .

ثالثا : بالكشف عن تلك القوانين من هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادى التى اتضحت أهميتها وضرورتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .

رابعا : مفهوم القانون عند الماركسيين هو أنه يبين علاقة متواترة أساسية

---

(١) انظر ماركس إنجاز الماركسية ص١٥ : وانظر لودفيج فيورباخ وانتاج الفلسفة الالمانية الكلاسكية ص٦٨ .

(٢) انظر لودفيج فيورباخ وانتاج الفلسفة الالمانية الكلاسكية ص٢١ .

وضرورية وعامة بين ظواهر العالم المادى . وهذا القانون يتسم بالموضوعية وليس من صنع الله أو روح مطلق وهو مادام موضوعيا . فهو يسرى ويؤثر مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته .

ومن هنا تستبعد فكرة القدر . لأنها معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى .

ولنبدأ فى بيان قوانين الجدل :

١ — قانون وحدة الأضداد وصراعها :

هذا القانون يعرفنا مصادر الحركة الأزلية وعللها ، والقوة المحركة لتطور العالم المادى. وبيان هذا القانون : أن كل شىء ينطوى على الأضداد سواء كان هذا الشىء طبيعيا، أم ظاهرة اجتماعية . وهذان الطرفان المتضادان لا يمكن أن يظلا فى سلام . فلا بد من أن ينشأ الصراع بينهما . وهذا الصراع لا يقضى على وحدة الشىء . ولكنه يؤدى إلى أن يتغلب الطرف الذى يعبر عن التقدم على الطرف الآخر .

وعند ذلك يحدث التحول بمعنى : أن مرحلة من مراحل التطور الواقع تتم وربما جمد هذا التطور عندما يحدث توازن بين هذين الضدين . ولكن لابد وأن يتم التطور . وعلى هذا الأساس : فإن التوازن الذى قد يحدث لابد وأن يكون مؤقتا .

ومعنى هذا القانون : أن الشىء يحمل أضدادا مختلفة وهذه الأضداد مع أنها توجد فى شىء واحد إلا أنه لا بد من أن يحدث بينها صراع . هذا الصراع يؤدى إلى التحول الحتمى . وعندما نريد أن نبين كيفية هذا التحول يأتى القانون الثانى ليبين لنا هذا .

٢ — قانون الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى :

وهدف هذا القانون كما قلنا : هو الكشف عن كيفية التحول .

وبيانه : أن التغير يتم أولا فى الـكم بالتدريج . بمعنى أن خصائص الشىء أوصفاته المتفرقة تحدث فيها تغييرات فتزيد أوتنقص . ولـكن هذه الزيادة أو هذا النقصان عندما يصل إلى حد معين يحدث تغير كيفى — بمعنى : أن طابعه الأساسى يتغير ويصير شيئا آخر - فالتغير الـكمى : هو تطور بالتدريج ولـكن التغير الـكيفى ، انقلاب ثورى فجائى يغير طابع الشىء . فينتقل من شىء إلى شىء آخر .

٣ — قانون سلب السلب :

وهذا القانون يبين التطور فى العالم المادى .

وبيانه : أن الجديد ينسخ القديم وينفيه . وهذا ما يسمى « بالسلب » فإذا اكتمل هذا الجديد ووصل إلى درجة التغير . تلاه جديد آخر . وهذا الجديد الآخر يسمى « بسلب السلب » . وذلك أن الشىء يحمل فى طياته نقائض تؤدى إلى الصراع الذى يؤدى إلى التطور .

ويظل الشىء يتغير تغيرا كميا. حتى إذا اكتمل تغيره . يتغير تغيرا كيفيا ويصبح شيئا جديدا فقد سلب القديم حينئذ . ولـكن هذا الجديد أيضاً يمر بنفس الطريقة حتى يسلبه جديد آخر، وهذا الجديد الآخر يسمى بسلب السلب وهكذا. وعندما يتم التغير سواء كان سلبا أوسلبا للسلب فإنه لايعنى نسخ القديم بالـكلية . ولـكنه يستبقى أفضل ما فيه ، ويدمجه فى الجديد ، ويرفعه إلى مستوى أعلى . لـكى يتلاءم مع الطابع الجديد .

والتغير بهذا الشـكل يستمر إلى ما لانهاية . فـكل جديد يسلبه جديد بعده ويعلو به إلى مرحلة من مراحل السمو وهكذا . والتطور يتم فى خط لولبى وليس فى خط مستقيم فتتـكرر المراحل مرة بعد مرة . والتطور اللولبى الذى يحدث نتيجة لقانون سلب السلب . يطرد فى العالم العضوى وفى الحياة الاجتماعية .

ويشير « لينين» إلى قوانين الجدل الثلاثة تلك ، وهى قانون وحدة

الأضداد وصراعها ، وقانون الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى ، وقانون سلب السلب ، بقوله .

(إن هذه الفكرة كما صاغها ماركس وإنجلس بالاستناد إلى « هيجل » ، هى أوسع جدا فى محتواها من الفكرة الشائعة عن التطور . تطور يبدو كأنه يستنسخ مراحل مقطوعة سابقا . ولكن على نحو آخر وعلى درجة أرفع « نفى النفى » تطور على نحو لولبى ، إذا صح التعبير ، لا على نحو خط مستقيم — تطور بقفزات وكوارث وثورات ، — « انقطاعات فى التدرج » ، تحول الكمية إلى كيفية إندفاعات داخلية نحو التطور يثيرها التضاد والتصادم فى القوى والاتجاهات المتمايزة التى تعمل فى جسم معين ، أو فى حدود ظاهرة معينة ، أو فى قلب مجتمع معين ، — تبعية متبادلة وصلة وثيقة ، لا يمكن فصمها ، بين جميع جوانب كل ظاهرة « والتاريخ يكشف دائما عن جوانب جديدة وجديدة ، صلة تحدد مجرى الحركة الوحيد ، للشروع الكلى[1]) .

<u>نظرية المعرفة عند الماركسيين :</u>

تتلخص نظرية المعرفة عندهم فى النقاط التالية :

أولا : يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء عن طريق حواسه ، ويستطيع أن يحصل على معرفة صحيحة عن هذا الطريق .

ثانيا : العالم الخارجى له موضوعيته التى تجعله مستقلا ومنفصلا عن شعور الإنسان بالرغم من أن الشعور مادة معقدة . وصلت إلى هذا التعقيد بعد مراحل من التطور .

ثالثا : المعرفة الصحيحة ليست فى انطواء الذات على نفسها واجترارها للأفكار ولكنها انعكاس لصيرورة الأشياء على النفس الإنسانية . وعلى هذا الأساس لا يكون هنالك انفصال بين الفكر والواقع الخارجى على

---

(١) ماركس إنجلس للماركسية ص ١٦ - ١٧

اعتبار أن الواقع الخارجى ينعكس على صفحة النفس فتدركه فى طبيعته المادية(١) . وذلك مبنى على أساس أن الفعل أو العمل — سواء كان طبيعيا أو اجتماعيا — هو الأساس فى عمليات التطور أوالتغير فى الطبيعة والمجتمع. وعلى هذا الأساس أيضا بنيت الفكرة القائلة : بأنه توجد وحدة بين النظرية والتطبيق ، وأصبحت مبدءا أساسيا فى الماركسية الليذينية .

رابعا : إن معيار الحقيقة ، والمحك الذى تختبر به هو العمل . وهذا يعنى : أنه يرجع إلى الصيرورة فى الطبيعة وقوة العمـــل البشرى فى مجال الإنتاج وعلى هذا الأساس : لا يمكن أن يكون معيار الحقيقة فطريا ، ولا يمكن أيضا أن يكون هو المنطق الصورى .

والتطبيق هو المبدأ الذى تختبر به الحقيقة ونعرف به صحتها من عدمها(٢) .

المادية التاريخية :

إن المادية التاريخية تطبيق للمادية الجدلية على المجتمع . ويمكن أن يقال : إنها علم فلسفى يحاول حل مشكلة أساسية موجودة فى المجتمع - وهى العلاقة بين الوجود والشعور الاجتماعى — وعندما نعرض حل هذه المشكلة سيتبين لنا أن هناك وحدة بين المادية التاريخية ، والمادية الجدلية وهذا يتضح على الوجه التالى :

إن المادية التاريخية ترى : أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسان . والمادية الجدلية أيضا ترى : أن الوجود الواقعى الموضوعى مستقل عن الشعور فكلتاهما ترى : أن الوجود الواقعى حقيقى وموضوعى ومستقل عن الشعور . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ترى المادية الجدلية . وكذلك المادية التاريخية : أن الشعور

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٧١ (٢) أنظر المصدر السابق ص ١٤

انعكاس للواقع الموضوعي ويترتب على هذا : أن المجتمع مادي موضوعي، فإذا كان كذلك وهو منفصل عن الشعور الإنساني . فهو يتطور تطورا حتميا على أساس أن الشعور الإنساني لادخل له في توجيه التطور فيه . ولكن الذي يؤثر في تطور المجتمع هو التنظيم الاقتصادي وخاصة صور الإنتاج المادي التي تسود في أشكال المجتمع المختلفة[1] .

وإذا ماأضفنا إلى هذا أن المادية التاريخية ، والمادية الجدلية تشتركان في معالجة مشكلة أساسية وهي الصلة بين الوجود الموضوعي والشعور .

— والمجتمع بطبيعة الحال موجود موضوعي — إذا ما أضفنا هذا تبين لنا : أن هناك — كما يقول الماركسيون — وحدة لاتنفصم بين المادية الجدلية ، والمادية التاريخية وأن المادية التاريخية . هي استمرار للمادية الجدلية وتطبيق الجدل على المجتمع الإنساني[2] .

والماركسيون يصرون على ارتباط المادية التاريخية بالمادية الجدلية . ولا يرضون بالفصل بينهما . حتى إنه عندما حاول بعض أتباع الدولية الثانية — الذين يسمون بالمراجعين أو المعدلين للماركسية — أن يفصلوا بين المادية الجدلية ، والمادية التاريخية ، ويجعلوا المادية التاريخية منفصلة عن الجدل ، ويقرروا : أنه يمكن تفسير التطور في المجتمع الإنساني دون الحاجة إلى الفلسفة المادية — عندما حاولوا ذلك — اتهمهم الماركسيون بأنهم انتهازيون ممالئون لسلطة البورجوازية هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فإن الفصل بين المادية التاريخية ، والمادية الجدلية يوقع في التناقض . على أساس أنه لا يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذي يفسره .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص٥٨، ٧١

(٢) أنظر المصدر السابق ص١٩

والمادية التاريخية ليست إلا امتدادا للجدل . واستخدامه لمعرفة المجتمع الإنسانى .

وقوانين المادية التاريخية كقوانين التطور الطبيعى ، تصطبغ بالصبغة الموضوعية المستقلة عن الشعور الإنسانى ، والقوانين التى يخضع إليها المجتمع فى تطوره — على هذا — يمكن الكشف عنها وتطبيقها فى الحياة العملية، ولكن القوانين الإجتماعية تختلف عن القوانين الطبيعية فى صفة هى :

أن القوانين الإجتماعية تسود بين البشر العاقلين . هؤلاء البشر يضعون نصب أعينهم أهدافا يريدون أن يحققوها . ولكن القوانين الطبيعية تبين العلاقة بين قوى عمياء تلقائية . والمادية التاريخية تدرس أهم قوانين التطور الإجتماعى والقوانين الإجتماعية لها فائدتها فى نواح مختلفة ، من حيث إنها تمكننا من فهم التطور الإجتماعى . كما أنها تستعمل كسلاح إيديولوجى يستعان به على إحداث تغيرات فى الحياة الإجتماعية ، وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة .

ولكن التدخل فى التحويل من شكل إلى آخر فى المجتمع ليس معناه اختراع شكل جديد . بل يعنى تذليل العقبات أمام عملية التطور . وهذا التذليل يتلخص فى بيان الضرورة التاريخية للتطور التقدمى للنوع الإنسانى. والضرورة التاريخية الإجتماعية . هذه الضرورة لابد وأن تتحقق حسب القوانين الإجتماعية والتغيرات الإجتماعية ، ليس فيها مجال للصدفة . على أساس أن التغيرات مترتبة على الإنتاج المادى ، والأشكال الإجتماعية . ومن هنا يقال : إنه لامكان لإرادة البطل . ولا لإرادة الإله . لأن هـذا يضعف أو ينقص من مبدأ حتمية الحل التاريخى[1] .

---

(١) انظر فيورباخ وإنتاج للفلسفة الألمانية الكلاسيكية ص٧٣ — ٧٦ ، وانظر أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة إنجلس ص ٢٣١ — ٢٣٢ الترجمة العربية دار التقدم موسكو .

وإذا كانت الضرورة مادية ، وليس فيها مجال للصدفة أو لأى مؤثر آخر غير مادى فكيف يكون للإنسان حرية ؟ يرى الماركسيون أن حرية الإنسان تحصل عندما يدرك موضوعية الضرورة التاريخية . عندئذ يتدخل فى سير عمليات التطور التاريخى . ولكن نوعى وإرادة . وبهذا الشكل — الذى هو معرفة الضرورة الموضوعية لتطور التاريخ ، والتصميم بوعى على استخدامها لمصلحة الإنسان — تتحقق الحرية للفرد[1] .

تصور إنجلس لتطور المجتمع البشرى طبقا للمادية التاريخية :

وحاول الماركسيون تفسير حركة المجتمع البشرى على أساس اقتصادى بحت وأرى لبيان طريقة الماركسيين فى عرض تطور المجتمع البشرى طبقا للمادية التاريخية أن أعرض لتصورات « إنجلس » بهذا الشأن فى كتابه « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » فإن « إنجلس » هو الرجل الثانى بعد « ماركس » بالنسبة للمذهب .

عرض « إنجلس » لتطور العلاقة بين الرجال والنساء معتمدا على « مورجان » إلى جانب إضافاته هو التى استطاع أن يصل إليها بعد « مورجان » ولكنه أعلن : أنه مسئول عن كل ما ارتضاه من آراء فى الكتاب — سواء كانت له أو « لمرجان » — .

إن هذه العلاقة مرت بمراحل مختلفة متمشية مع مراحل تاريخ الإنسانية التى قسمها « مورجان » ووافقه « إنجلس » إلى ثلاث مراحل هى .. الوحشية والبربرية والحضارة :

وقسم كلا من المرحلتين الأوليين إلى ثلاث مراحل أيضا : دنيا ومتوسطة وعليا ، طبقا لوسائل العيش على اعتبار : أن جميع العهود الكبرى فى التقدم

(١) انظر ماركس انجلس الماركسية ص١٣ .

البشرى تصادف إلى هذا الحد أو ذاك عهود توسع مصادر العيش(١) .

فما هى المراحل التى مرت بها تلك العلاقات قبل الزواج الآحادى المعروف فى عصر الحضارة ؟

إن المحاولة التى تهدف للبحث عن أقدم شكل للعائلة — ويمكن دراسته فى الوقت الحاضر وإقامة الدليل على وجوده فى التاريخ — هو الزواج الجماعى الذى يعنى : أن تتزوج جماعة من الرجال جماعة من النساء يتبادلون بعضهم بعضا بدون قيود . والذى يحصر الغيرة فى مجال ضيق . وتلاه بعد ذلك فى سلسلة التطور شكل استثنائى يتمثل : فى تعدد الأزواج الذى لا يوجد فيه أى مجال للغيرة .

ولا يمكن أن يكون الشكل الجماعى . أول شكل للعلاقة بين الرجال والنساء لأنه يحتوى على كثير من الشروط المتشابكة التى تشير إلى أشكال أبسط تنتهى إلى شكل المعاشرة الجنسية الحرة . التى تناسب مرحلة الانتقال بين الحيوان والإنسان (٢) .

ويتلو الزواج الجماعى — الزواج الثنائى — ثم يأتى — دور الزواج الآحادى — المعروف فى عصر الحضارة فى هذه الأيام .

إن جذور العائلة الآحادية . توجد فى العائلة الثنائية فى المرحلة الواقعة بين الطورين — الأوسط والأعلى — من أطوار البربرية . وانتصارها النهائى هو أحد العلائم على بداية عصر الحضارة فما الفرق بين العائلة الثنائية والعائلة الآحادية ؟

أولا : أن عرى الزواج أمتن فى الزواج الآحادى منها فى الزواج الثنائى . فإذا كان نظام الزواج الثنائى يسمح لكل من الزوجين أن يفض

---

(١) انظر اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص١٩ — ٢٤ .
(٢) انظر المصدر السابق ص٤١ .

الشركة الزوجية فإن نظام الزواج الآحادي يقصر هذا الحق على الزوج فقط. وإذا كان نظام الزواج الثنائي يسمح لكل من الزوجين بالممارسة الجنسية مع غير زوجة. فإن نظام الزواج الآحادي يسمح — ولو عرفا — للرجل فقط بهذا الحق. بشرط ألا يأتي بعشيقته إلى بيت الزوجية. بينما تعاقب المرأة إذا مارست الحرية الجنسية.

ثانيا: وإذا كان نظام الزواج الثنائي يقوم على سيادة الأم فإن نظام الزواج الآحادي يقوم على سيادة الأب وسيادة الأب في العائلة الآحادية ضرورية لكي يكون نسب الأولاد إليه مضمونا حتى يمكن أن يرثوا ثروته (١).

(هناك إذن ثلاثة أشكال رئيسية للزواج. تناسب بالإجمال المراحل الرئيسية الثلاث من تطور البشرية. فالوحشية يناسبها الزواج الجماعي، والبربرية يناسبها الزواج الثنائي، والحضارة يناسبها الزوج الآحادي المقرون بالخيانة الزوجية والبغاء. وبين الزواج الثنائي وآحادية الزواج. تتسرب في الطور الأعلى من البربرية سيادة الرجال على العبدات وتعدد الزوجات)(٢).

هكذا نشأت آحادية الزواج عند أكثر شعوب العالم القديم حضارة وتطورا. وقد كان أول شكل للزواج لا يرتكز على الشروط الطبيعية. وإنما يرتكز على شروط اقتصادية تتمثل في انتصار الملكية الخاصة على الملكية المشتركة البدائية والعفوية الذي اقتضى سيادة الزوج على العائلة والحرص على إنجاب أولاد موثوق بنسبتهم إليه لكي يرثوا ثروته ولهذا لا يمكن القول بأن الزوج الآحادي هو اتحاد اختياري بين المرأة والرجل. ولا هو الشكل الأعلى لهذا الاتحاد. ولكنه يبدو كاستعباد الرجال

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٧٧–٧٨.

(٢) المصدر السابق ص ٩٤.

للنساء ، ويمثل تناقضا بين الجنسين لم يكن معروفا فى التاريخ من قبل . ويمكن القول : بأن ظهور التضاد بين الطبقات صادف تطور الصراع بين الزوج والزوجة فى العائلة الآحادية ، وكذلك صادف الاضطهاد الطبقى استعباد الرجال للنساء . ويمكن القول : بأن الزواج الآحادى إلى جانب العبودية والثروة الخاصة كان فاتحة المرحلة التى ظلت مستمرة حتى اليوم . تلك التى لايتحقق فيها ازدهار وتطور البعض إلا بآلام وقمع الآخرين . ويمكن الاستعانة بالزواج الآحادى على دراسة طبيعة التناحرات والتناقضات المتطورة فى قلب هذا المجتمع المتمدن[١] .

(إن العائلة العصرية لاتنطوى على جنين العبودية وحسب ، بل أيضا على جنين القنانة . لأنها مقرونة منذ بادىء بدء بفروض « خدمات » الزراعة . وهى تنطوى بشكل مصغر على جميع التناقضات التى تطورت فيما بعد على نطاق واسع فى المجتمع وفى دولته)[٢] .

ولكن كيف نشأت الملكية الخاصة والدولة ؟

إن الناس فى الطور الأدنى . كانوا لاينتجون إلا مايفى بحاجاتهم الشخصية مباشرة . وفى الطور الأوسط من البربرية ، وجدت الملكية الخاصة للماشية التى كان يكبر فيها القطيع أحيانا فيعطى فائضا منتظما عن حاجات المالك . كما وجد تقسيم العمل بين شعوب الرعاة والقبائل المتخلفة التى لم تكن تملك قطعانا . وهذا أعطى الشروط الصالحة للتبادل المنتظم .

وعندما حل الطور الأعلى من البربرية . حدث تقسيم جديد للعمل بين الزراعة والحرفة . وترتب على هذا ، أن وجدت زيادة دائمة فى الإنتاج . وأصبح التبادل بين المنتجين ضرورة حيوية من ضرورات المجتمع .

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٨١ ـ ٨٣ .
(٢) المصدر السابق ص٧٢ .

ووطدت الحضارة أشكال تقسيم العمل تلك التى سبقتها وأضافت إليها طرفا ثالثا للعمل يتسم بأهمية كبيرة ، ويميزها عما سبق ، لأنه يشمل طبقة التجار التى لم تكن تتعاطى الإنتاج ومهمتها مبادلة البضائع فقط .

وبالرغم من أن هذه الطبقة لاتبذل أى جهد فى الإنتاج ، إلا أنها استطاعت أن تسيطر على الموقف ، وتأخذ زبدة الإنتاج . وتتعاظم ثروتها شيئا فشيئا ، وتصبح ضرورة من ضرورات المجتمع حتى استطاعت أن تسيطر على مصير الإنتاج الكلى . وإلى جانب التجارة ، ظهرت النقود المعدنية التى مكنت التجار من تكوين ثروات طائلة ، قادرة على تسخير الإنتاج فى اتجاهاته المختلفة .

وإلى جانب ثروات البضائع والعبيد والنقود ، ظهرت الثروات العقارية .

فبعد أن كانت قطع الأرض ملكا للقبيلة على سبيل المشاع — التى تطورت إلى وضع القبيلة قطع الأرض تحت تصرف الأفراد يتصرفون فيها لصالح القبيلة — أصبحت ملكا خاصا ، ينتقل إلى أبنائهم بالوراثة . بعد أن حرروها من حقوق المشاع العشيرية التى كانت عليها . بل تطور الأمر إلى حد زوال ملكية العشيرة ، وترسخت ملكية الأفراد . حتى أصبح من حقهم أن يتنازلوا عنها . وأصبحت الأرض بضاعة تباع وترهن . وبتوسع التجارة ، وظهور النقود ، ووجود الملكية العقارية ، والربا ، والرهن العقارى ، تمركزت الثروات فى أيد قليلة العدد ، وتزايد عدد الفقراء بين الجماهير .

وجاءت الأريستقراطية الجديدة ، فأزاحت الثروة التى كانت تمثل أريستقراطية العشيرة .

وفقد النظام العشائرى مقومات وجوده فبعد أن كان أعضاء العشيرة يعيشون على أرض واحدة يسكنونها وحدهم لايشاركهم فيها أحد . تخالطت العشائر والقبائل وعاش العبيد بين الأحرار فى كل مكان .

ولقد إهتز مبدأ ثبات الإقامة لدى العشائر منذ أواخر الطور الأوسط

من البربرية ، وأدى تغير شروط الإنتاج ، الذى إستتبع التغيرات فى الأشكال الإجتماعية إلى نشوء حاجات ومصالح جديدة تخالف النظام العشائرى فى جميع الميادين .

وظهر مجتمع جديد ينقسم بحكم ظروفه الإقتصادية إلى أحرار وعبيد، إلى مستثمرين أغنياء ، ومستثمرين فقراء ولم يكن بوسع هذا المجتمع أن يوفق بين هذه المتضادات ، بل كان يؤزمها أكثر فأكثر . وعاش بعد ذلك فى صراع سافر بين الطبقات أو تحت سيطرة قوة ثالثة — هى الدولة — تقمع إصطدام الطبقات فيما عـــدا الميدان الإقتصادى بصورة تسمى « شرعية » .

وهكذا أدى تقسيم العمل الذى أدى إلى إنقسام المجتمع إلى طبقات ، إلى تحطم النظام العشائرى وإحلال الدولة محله[1]

هكذا أدان « إنجلس » عصر الحضارة . لأنه إحتوى على عناصر إستعباد الطبقة القوية للطبقة الضعيفة . وهذه العناصر ممثلة فى نظم إجتماعية . أدت إلى هذا الإستعباد . هذه النظم لم تكن موجودة من قبل — وهى العائلة والملكية الخاصة والدولة — وقد سبق توضيح : أن هذه النظم الإجتماعية الثلاثة مجتمعة — أدت إلى إستعباد الأقوياء للضعفاء لأن الزواج الآحادى يؤدى إلى إستعباد الرجال للنساء ، والملكية الخاصة تؤدى إلى إلى إستعباد الأغنياء للفقراء . والدولة تحافظ على نظام العائلة والملكية وتمنع المستعبدين من ممارسة حقوقهم فى الصراع الطبقى لتخليص أنفسهم من الإستعباد ، باسم الشرعية ، التى تمثلها سلطة الدولة . فما هو المجتمع المثالى الذى ينشده الشيوعيون لمنع الإستعباد ؟ وبعبارة أخـــرى : ما هى الصورة التى يجب أن يؤول إليها مصير العائلة والملكية الخاصة والدولة ؟

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٢١٨ ، ٢٢٣ .

فأما عن الملكية الخاصة : فإن الأصل كان هو الملكية المشاعية . ولم تظهر الملكية الخاصة إلا فى عصور حديثة نسبيا كما سبق . وبلغت أوجها فى عصر الحضارة والملكية الخاصة هى التى تسببت فى كل أنواع الاستعباد وكان إنقسام المجتمعات إلى طبقات نتيجة مباشرة لها . وكذلك كان نظام الزواج الآحادى وما استتبعه من سيادة الرجل واستحالة فسخ الزواج نتيجة للملكية الخاصة كذلك . وكذلك كانت الدولة نتيجة مترتبة على ذلك . لتحافظ على سلطة الطبقات الأقوى لتمكينها من إستثمار الضعفاء .

فما هو موقف الشيوعيين من الملكية الخاصة ؟

يشير البيان الشيوعى إلى هذه المسألة فى أثناء رده على الإنتقادات الموجهة إلى الشيوعية فيقول : (يهولكم ويروعكم أننا نريد محو الملكية الخاصة)(١) . ويتابع الحديث ثم يقول :

(وحقا هذا الذى نريد على أساس أن الملكية الخاصة قد تكونت فى أيدى قلة من البورجوازين وتسعة أعشار المجتمع البورجوازى محرومون من أية ملكية خاصة وإلغاء الملكية الخاصة على هذا . لن يحرم البروليتاريا من شىء . ولكنه موجه إلى البرجوازية فقط)(٢) . وبهذا المعنى تلغى الملكية الخاصة .

ومن هذا يتضح : أن الشيوعيين يرون : أنه لا مكان للملكية الخاصة فى المجتمع الشيوعى . ومع هذا فإن (الشيوعية لا تسلب أحدا الحق فى تملك منتجات إجتماعية)(٣) .

وأما عن الأسرة فإن « إنجلس » يرى — كماركس — أن الحالة الإقتصادية

---

(١) البيان الشيوعى ص ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩

(٣) المصدر السابق ص ٦٠ .

التى تسود فى المجتمعات التى أخذت بنظام آحادية الزواج حتمت على النساء أن يقبلن الخيانة الزوجية ، ولا ينتقضن على هـــذا الزواج . خوفا على معيشتهن ، وعلى مستقبل أولادهن .

وهـكذا : حتمت علاقات الملـكية أن يتسم الزواج الآحادى بسمتين هما : سيادة الرجل ، وإستحالة فسخ الزواج . فأما سيادة الرجل فهى نتيجة لسيادته الإقتصادية . وستزول هذه السيادة بزوال سيادة الرجل الإقتصادية . وأما عن إستحالة فسخ الزواج فهى من ناحية نتيجة للظروف الإقتصادية التى نشأت فى ظلها آحادية الزواج .

ومن ناحية أخرى ، نشأت المشكلة كنتيجة لتفسير الدين للصلة الزوجية تفسيرا مشوها — على حد قول « إنجلس » — مما أدى إلى عدم فهمها فهما صحيحا — على أساس من الضرورة الإقتصادية — ومع هذا : فان إستحالة فسخ الزواج هى إستحالة ظاهرية فقط . فهى تنتهك فى آلاف الأحوال فى الوقت الحاضر[١] .

ولا حل لمشكلة إستعباد الرجال للنساء المتمثلة فى نظام الزواج الآحادى إلا بالمساواة الكاملة فى الحقوق بين الرجل والمرأة .

والزواج الأخلاقى فى نظر « إنجلس » هو الزواج القائم على « الحب الجنسى » وحده . وعلى هذا فينبغى أن يبقى كذلك ما دام هذا الحب قائما . ولـكن مدة الشعور بالحب الجنسى تختلف من شخص لآخر — خصوصا بين الرجال — وعندما يستنفذ هذا الحب كليا . أو يحل محله حب قوى آخر يصبح الطلاق عملا خيراً بالنسبة للطرفين ، والمجتمع على السواء . وحينئذ ينبغى إراحة الناس من إجراءات الطلاق .

ويفترض « إنجلس » أن أشكال العلاقة بين الجنسين بعد القضاء على

---

(١) انظر المصدر السابق ص ١٠٥

الإنتاج الرأسمالى ستتسم بطابع سلبى . ويقتصر فى غالب الأحوال على ما سيزول[1] .

ولكن أى عناصر ستحل محل العناصر الزائلة ؟ إن هذا سيتقرر عندما ينمو الجيل الجديد ، أى جيل من رجال لن يتأتى لهم أبدا فى الحياة . أن يشتروا للمرأة بالمال ، أو بوسائل إجتماعية أخرى من وسائل السلطة . وجيل من نساء لن يتأتى لهن أبدا فى الحياة أن يستسلمن لرجل بدوافع غير دافع الحب الحقيقى ، أو أن يمتنعن عن معاشرة الرجل المحبوب خوفا من العواقب الإقتصادية وحين يظهر هؤلاء الناس ، فإنهم لن يأبهوا أبدا لما ينبغى عليهم أن يفعلوه حسب الإعتبارات الحالية فإنهم سيعرفون بأنفسهم ما ينبغى عليهم أن يفعلوه ، وسيرسمون وفقا لذلك رأيهم العام فى سلوك كل فرد بمفرده . وهذا كل ما فى الأمر[2] .

ومشكلة مصير الأسرة فى المجتمع الشيوعى أكثر وضوحا فى البيان الشيوعى وهو يتحدث عنها فى أثناء رده على الإنتقادات التى توجه ضد الشيوعية .

يتعجب من ناقديها . أولئك الذين تسخطهم دعوة الشيوعية : إلى هدم العائلة . ويرد عليهم : بأن العائلة البرجوازية فى الوقت الحاضر (ترتكز على الرأسمال والربح الفردى . وهى بكامل كيانها وتمام بنيانها ، ليست موجودة إلا عند البرجوازية فقط . ولكن تتمتها هى الإلغاء القسرى للعائلة بالنسبة للبروليتارى ، ثم البغاء العلنى .

إن العائلة البرجوازية تضمحل طبعا باضمحلال تتمتها هذه . وكلتاهما ،

---

(١) انظر أصل العائلة أو الملكية الخاصة والدولة ص١٠٥ ، ١٠٦ .
(٢) أنظر المصدر السابق ص ١٠٦ .

العائلة — البرجوازية وتتمتها — تتلاشيان بتلاشي الرأسمالي)[١] .

ويتحدث البيان عن إشاعة النساء ساخرا من ناقدي الشيوعية بقوله :

(واشد ما يضحكنا هذا الذعر فوق الأخـــلاقي الذي توحيه إلى البرجوازيين إشاعة النساء الرسمية التي يزعمون أن الشيوعيين يدعون إليها . ليست بالشيوعيين حاجة إلى إدخال إشاعة النساء فهي تقريباً دائماً موجودة.

ولا يـكتفي البرجوازيون بأن تـكون تحت تصرفهم نساء البروليتاريين وبناتهم . هذا عدا البغاء الرسمي . بل يجدون لذة خاصة في إغواء بعضهم نساء بعض ليس الزواج البرجوازي في الحقيقة والواقع سوى إشاعة النساء المتزوجات . فقصارى ما يمـكن أن يتهم به الشيوعيون إذن . هو أنهم يريدون كما يزعم . الاستعاضة عن إشاعة النساء المستترة بالرياء والمغطاة بالمداجاة . بإشاعة صريحة رسمية)[٢] .

والبيان الشيوعي يعترف بأن الشيوعية تهدف إلى إبدال تربية الأطفال في الأسرة بتربيتهم في المجتمع لتغير . طبيعة التربية ، ويحورون صفتها وشكلها ، وينتزعها من تأثير الطبقة الحاكمة ونفوذها[٣] .

وهـكذا يتبين : أن الماركسية تريد أن تهدم الأسرة القائمة على أساس الزواج الآحادي لتحل محلها نظاما إجتماعيا قائما على أساس من إشاعة المرأة، وإباحة الجنس ، وقطع الصلة بين الآباء والأمهات من ناحية ، وبين الأبناء من ناحية أخرى . ويربون الأطفال بعيداً عنهم بواسطة المجتمع الشيوعي . لـكي ينشأوا مؤمنين بالقيم الجديدة التي يهدف الشيوعيون لإرسائها في النفوس .

---

(١) البيان الشيوعي ص ص ٦١ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٢ — ٦٣ .
(٣) أنظر المصدر السابق ص ٦١ — ٦٣ .

وأما عن الدولة فإنها . . (لم توجد منذ الأزل . فقد وجدت مجتمعات كانت فى غنى عن الدولة . ولم يكن لديها أية فكرة عن الدولة ، وسلطة الدولة ، وعندما بلغ التطور الإقتصادى درجة معينة إقترنت بالضرورة بانقسام المجتمع إلى طبقات ، غدت الدولة بحكم هذا الإنقسام أمراً ضرورياً. ونحن نقترب الآن بخطوات سريعة من درجة فى تطور الإنتاج لا يكف عندها وجود هذه الطبقات أن يكون ضرورة وحسب ، بل ويصبح عائقاً مباشراً للإنتاج وستزول الطبقات بالضرورة كما أنشأت فى الماضى بالضرورة. ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة .

والمجتمع الذى ينظم الإنتاج تنظيما جديداً على أساس إتحاد المنتجين بحرية على قدم المساواة ، سيرسل آلة الدولة بأكلها — حيث ينبغى أن تكون حينئذاك — إلى متحف العاديات بجانب المغزل البدائى والفأس البرونزية)(١)

والبيان الشيوعى يتناول هذه النقطة أيضاً بما لا يخرج كثيراً عن قول « إنجلس هذا . فهذه الفكرة أصيلة فى الشيوعية(٢) .

العناصر المادية فى الماركسية

تلك هى الفلسفة الماركسية اللينينية بشقيها — المادية الجدلية والمادية التاريخية — عرضناها عرضا يكفى لتكوين فكرة عنها يستطيع القارىء بعد الإلمام بها أن يتابع المناقشة التى تهدف إلى إثبات ماديتها . وإعطاء صورة عن قيمتها الفلسفية . ولإثبات ماديتها . نعطى خلاصة مركزة لهذه الفلسفة لكى ننطلق منها .

---

(١) أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٢٢٩ — ٢٣٠ .
(٢) أنظر البيان الشيوعى ص ٦٧ .

إن الفلسفة الماركسية فى نظر أصحابها تهدف إلى كشف القوانين التى يسير عليها العالم فى تطوره . وتقوم على أساس جوهرى هو المادية الجدلية وترتب عليها المادية التاريخية . ولكى تكشف قوانين التطور فى العالم . يجب أن تسلم بماديته . وهى بالفعل تعتقد أن العالم كله مادة . حتى الشعور أو العقل أو الفكر مادى فى أصله . على أساس أن الشعور الإنسانى تكون بسبب النشاط الإنسانى وظل يتطور حتى تبلور وأصبح مادة فى أعلى درجات التعقيد . فكل شىء موجود إذن مادة . والجدل يكشف عن أن كل شىء يتطور . وليس هناك شىء ثابت على الإطلاق . وأن هذا التغير الذى هو قانون العالم يخضع لقوانين حتمية ، لا يمكن تغيرها . ولا مكان فى الماركسية لقدرة الله ، ولا لإرادته ولا لفكرة القدر ، ولا لإرادة الإنسان ، وإذا كان العالم ماديا وله موضوعيته بهذا الشكل . فإن المعرفة لا تتأتى للإنسان إلا عن طريق الحواس وماعدا ذلك من وسائل المعرفة فهو مرفوض فى نظر الماركسيين .

وإذا وصل الماركسيون إلى هذه النتيجة . . وهى مادية العالم كله بما فيه العقل أو الشعور . فإنهم يطبقون ذلك كله على المجتمع الإنسانى — وهو ما يسمى بالمادية التاريخية — المجتمع الإنسانى بكل ما فيه مادى والشعور الاجتماعى مادى ، وكل أولئك يتطور حسب القوانين الحتمية التى تخضع لتأثير الإنتاج المادى والأشكال الاجتماعية . والجبرية واضحة فى هذا التصور . وبالرغم من هذا يدعون أن الإنسان حر ، وحريته تتحقق إذا فهم حتمية التطور وتدخل فيها بوعى .

هذه الفلسفة الماركسية تترتب عليها عدة لوازم . تستأصل الدين والأخلاق من الأساس أكتفى منها بما يلى .

أولا : هم يقولون إن الموجود منحصر فى المادة ، والعقل الإنسانى مادة ، والشعور الاجتماعى مادة والذى لا يتصف بالمادية والموضوعية ليس له وجود.

وهذا يلزم عليه أن الله ليس بموجود لأنه ليس بمادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : أن العقل وهو مادى لا يبقى بعد الجسم وعلى هذا لا حقيقة لفكرة البعث بعد الموت . ولا حقيقة لفكرة الخلود . لأن البعث والخلود يقتضيان بقاء العقل أو النفس أو الروح بعد الجسم .

والماركسية تفترض فناء ذلك كله بفناء المادة .

ثانيا : فكرة التغير فى الماركسية تعنى . أن كل شىء فى الوجود يتغير — أيا كان هذا الشىء — وعلى هذا الأساس ، إذا كان للقيم الدينية والأخلاقية وجود . فلا بد وأن يطرأ عليها التغير طبقا للمبدأ العام للتطور . وعلى هذا ترى الماركسية : أن كل إنسان يعتقد بوجود قيمة أزلية ثابتة يكون مخطئا كل الخطأ .

فالقيم الدينية والقيم الأخلاقية ، لا وجود لها ولا ثبات . وحتى إذا وجد من يقول : إن هناك قيما أخلاقية ينبغى المحافظة عليها لمصلحة الوقت الراهن . يكون مخطئا أشد الخطأ ، ويكون خارجا عن مبـــدأ الفلسفة الماركسية التى تؤمن بالتغير فى كل شىء . والقيم الأخلاقية ليست قابلة للتغير فحسب . بل واجبة التغير إن كان لها وجود فى نظر الماركسية .

والمهم : أنه لا ثبات لأية قيمة من القيم . وهذا يقتضى إنكار ثبات القيم الدينية والأخلاقية التى يفترض الدين أنها أزلية[1] .

هذه بعض لوازم المذهب ، وهى تستأصل الدين والأخلاق من الأساس ولكن الأمر لا يقف عند اللوازم . فتصريحات « ماركس » و « إنجلس » و « لينين » و « ستالين » ناطقة بهذا . وكل ما أكده « ماركس » و « إنجلس » بصدد المطلقات ، هو أنهما ينظران إلى قيم الدين وإلى العصور

(١) انظر الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى . د . البهى ص ٣٢٧ — ٣٣٠ .

الدينى على أنهما فى ذاتهما إنتاج اجتماعى)(١) .

(وقال « إنجلس » : « إن أول كلمة يقولها الدين أكذوبة » .

وقال « ماركس » : « يجب أن نقضى على فكرة الله . فهى الحجر الأساسى الذى تقوم عليه الحضارة الفاسدة ، والذى كان سبباً فى اضطراب اجتماعى هائل ») (٢).

ويأتى دور « لينين » مطبق الشيوعية فى روسيا ، وبعده « ستالين » فماذا قالا عن الدين والأخلاق : يقول « لينين » فى خطاب له ألقاه فى المؤتمر الثالث لمنظمة الشباب الشيوعى فى أكتوبر سنة ١٩٢٠ (إننا لا نؤمن بالإله . ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والإقطاعيين البورجوازيين لا يخاطبوننا باسم الإله إلا استغلالا ومحافظة على مصالحهم . إننا ننكر بشدة جميع هذه الأسس الأخلاقية التى صدرت عن طاقات وراء الطبيعة غير الإنسان ، والتى لا تتفق مع أفكارنا الطبقية . ونؤكد أن كل هذا مكر وخداع وهو ستار على عقول الفلاحين والعمال لمصالح الاستعمار والإقطاع)(٣).

ويتحدث عن الأخلاق الشيوعية التى يجب أن تحل محل الأخلاق الدينية فيقول : (وفى رأينا أن الأخلاق خاضعة تماماً للمصالح التى تحرك حرب الطبقات . فكل شىء ضرورى لاستئصال النظم الاجتماعية الظالمة ، وتوحيد العمال له قيمة خلقية . وعلى هذا فالأخلاق عندنا لا تقوم إلا إذا كانت منسجمة مع الحرب التى نشنها ضد المستغلين . . إن الأخلاق الشيوعية

---

(١) الاتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الاجتماع ـ د . قبارى محمد اسماعيل ص ٣٨٧ .

(٢) الإسلام والاشتراكية . ميرزا محمد حسين ترجمة د . عبد الرحمن أيوب ص ٣٤٦ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة سنة ١٩٦٥ .

(٣) الإسلام يتحدى ص ٣٠ .

صورة طبق الأصل من الصراع لتقوية دكتاتورية العمال)[١].

ويتحدث عن نشأة الدين فيقول :

(الدين نوع من أنواع العبودية التي تبتلى بها الجماعات الفقيرة في كل زمان ومكان . وقد تولد عن ضعف الطبقات المستعبدة إيمان بحياة أخرى خير من الحياة في هذه الدنيا ، ويعلم الدين هؤلاء الناس الذين يعملون ويقاسون الفقر ، الصبر والعبودية . وذلك لما يعدهم به من جزاء سماوي . والدين بهذا مخدر للناس ، وهو نوع من الخمر الروحية قصد به أن يخلق عبيد للرأسمالية وأن ينزل بأنسانيتهم وطموحهم وآمالهم إلى وجـود متوسط)[٢] .

أما «ستالين» فيتحدث عن الدين وواجب الحزب الشيوعي بإزائه فيقول : (لا يمـكن أن يقف الحزب الشيوعي موقفا محايداً من الدين . لأن الدين نقيض العلم)[٣].

وانطلاقا من موقف «ستالين» هذا : (ورد في تعليمات الحزب الرسمية عام ١٩٤٩ إلى المعلمين في جميع أنحاء الاتحاد السوفيتي « أن المعلم الذي يؤتمن على تعليم النشء لا يمـكنه ولا يجب أن يكون محايدا في موقفه من الدين . إن عليه لا أن يتخلص من الإيمان فحسب ، بل أن يقوم بدور إيجابي في الدعوة إلى عدم الإيمان بوجود إله ، وأن يكون داعية متحمسا إلى الإلحاد » .

وموقف الحزب الشيوعي لم يتغير من الدين . . ومالنا نذهب بعيداً فقد جاء في الـكتاب الرسمي « أسس الماركسية اللينينية » « الطبعة الثانية

---

(١) الإسلام والاشتراكية ، ميرزا حسين ص ١٠٥ .
(٢) المصدر السابق ص٢٤٤
(٣) المصدر السابق ص٢١٤ .

بالإنجليزية . موسكو سنة ١٩٦٤ صفحة ١٦ » ما يؤكد بما لا يدع مجالا للشك « أن الماركسية اللينينية لا تعترف بوجود أي قوى فوق قوى الطبيعة ولا أي خالق . إنها تحرر الإنسان مرة واحدة وإلى الأبد من الخرافات والعبودية الروحية » إن الماركسية اللينينية تنظر إلى العالم كما هو قائم دون أن تضيف إليه مخترعات الجنة والنار)[١].

ومن هنا يتضح كيف أن أصحاب المذهب جميعا يسمونه — بالمادية التاريخية، أو المادية الثنائية الحوارية — تمييزا له عن جميع مذاهب الاجتماع والفلسفة . وعنوانه هذا هو خلاصة كافية لقواعده التي يقوم عليها : وهي الإيمان بالمادة دون غيرها . وإنكار كل ما عداها من عالم الغيب أو عالم الروح .

ومن البديهي إذن . أن المذهب ينكر الأديان ويكفر بجميع الأنبياء والرسل ولا يدع أصحابه هذه الحقيقة للفرض والاستنتاج . بل يصرحون بعقيدتهم ويقولون عن الدين إنه (أفيون الشعوب . لأنه يخدر أتباعه بالأمل في الآخرة فلا يطالبون الإنصاف ولا النعيم في هذه الدنيا)[٢].

وهم يسوون بين الأديان جميعا في هذه الصفة .

(وقد حاربوا الإسلام والمسيحية والصهيونية حربا عنيفة في مبدأ قيام الثورة الروسية . ودأبوا على معاداتها وتعطيلها إلى أيام الحرب العالمية الثانية التي اضطرتهم إلى الاعتراف بقوة الدين في تثبيت العزائم والاستخفاف بالخطر فصالحوا رجال الدين وعاهدوهم على تبادل المعونة وكفوا عن حملتهم

(١) جريدة أخبار اليوم — العدد الصادر بتاريخ ١٩٧٤/١١/١٣ — تحت عنوان : رد على الرد .. عن الاشتراكية الماركسية والاستبداد والالحاد — بقلم د. أحمد بدران .

(٢) أفيون الشعوب المذاهب الهدامة . عباس محمود العقاد ص ٧٣ — الأنجلو المصرية .

على العقائد الدينية ... ثم بدا لهم أن الشعب الروسى يثوب إلى التدين ويندفع إلى معاهد العبادة . فجددوا تلك الحملة ، وعادوا إلى إعادة المتحف الذى أنشأوه من قبل باسم « متحف الدين والإلحاد » وخصصوه لنشر المبادىء التى تنفر الناس من الإيمان بالله) [١] .

(إلا أن الشيوعية قد تطيق صبرا على المسيحية ، ولا تطيق الصبر على الإسلام . إلا ريثما تتحفز له وتغل أيدى أتباعه عن المقاومة .

لأن المسيحية دين العديد الأكبر من الروسيين ، والشعوب التى تدخل حوزة الدولة الروسية . ولأن المسيحية من الجهة الأخرى تدع شئون الدولة للدولة ، ولا تتعرض للنظم الإجتماعية أو لأقامة المجتمع على أساس جديد . وقد نشأت المسيحية كما هو معلوم فى بلاد تخضع للسلطة الرومانية فى الشئون الدنيوية ، ولسلطة الهيكل الإسرائيلى فى الشئون الدينية فاجتنبت نقض « الناموس » وأوصت بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

أما الإسلام فهو نظام اجتماعى له منهجه فى علاج المسائل التى تتصدى لها الشيوعية وهو يواجه مشكلة الفقر بحلوله المتعددة ، ولا يقصر مواجهتها على فرض الزكاة لمستحقيها كما يسبق إلى الظن لأول وهلة . إذ هو ينكر الإسراف والترف والاحتكار ويأبى أن تكون الأموال « دولة بين الأغنياء » ولا يصدق عليه قولهم إنه أفيون الشعوب ، لأنه يأمر المسلم أن لا ينسى نصيبه من الدنيا ويحثه على دفع المظالم ومنع الشرور ويعلم المسلم أن يقدس الحرية ، ويثور على الذلة والاستعباد فلا يتسنى للحاكم الأجنبى أن يخضعه لغير معتقده ، أو يسومه الهوان فى أمور الدنيا والدين ...

لهذا وصفوه فى دائرة المعارف الشيوعية بالرجعية ، وتأييد الاستغلال وحاربوه بكل وسيلة من وسائلهم الظاهرة والخفية لإضعاف سلطانه الروحى ،

---

(١) المصدر السابق ص ٧٣ — ٧٤

وتشتيت المسلمين ، وتمزيق كل وحدة تجمعهم فى البلاد التى يحكمونها ، وهدم المعالم الدينية فى جميع تلك البلاد)[١] .

فلقد جاء عن الإسلام فى دائرة المعارف السوفيتية ـ الطبعة الثانية ـ المجلد ١٧ ص ٥١٦ – ٥١٩ أنه يلعب (شأنه شأن سائر الأديان دورا رجعيا . إذ أصبح أداة فى أيدى الطبقات المستغلة لكبح الطبقة العاملة روحيا . وقد نشأ الإسلام نتيجة لنمو مجتمع طبقى بين العرب ومن قيام مجتمع طبقى فى جزيرة العرب نشأت أزمة اقتصادية واجتماعية بين قبائل العرب المحليين وانعكس هذا فى ظهور الإسلام ليسوغ التفاوت الإجتماعى والاقتصادى وقيام جهاز الاستغلال وقد تأثر تكوين الإسلام إلى حد كبير بالمفاهيم الدينية البدائية عند قبائل العرب تأثر بالمسيحية واليهودية والمجوسية فقد صورت العبودية والتفاوت الاقتصادى فى السور المكية بالقرآن على أنها ظواهر من صنع الله نفسه ، وأنها لهذا لا يمكن تبديلها . والرأى الذى يبديه بعض المدافعين عن الإسلام حول شيوعية الإسلام الأصلى وزعمهم أن « محمدا » الذى يعتبر مؤسس الإسلام كان ثائرا أو مصلحا اجتماعيا ذا شأن إنما يهدف إلى إخفاء حقيقة الإسلام . وليس أدعى إلى وصف هذا بالتزييف من أن القرآن يدافع عن العبودية فى إصرار ويسوغها فى دأب ويعدها من صنع الله . كما يدافع عن التفاوت الاقتصادى والإجتماعى بين الناس . ونتيجة لانتصار الاشتراكية ، وتصفية الطبقات الاستغلالية اقتلعت جذور الإسلام ، كما اقتلعت جذور كل دين آخر من الاتحاد السوفيتى ولم يعد الإسلام فى الاتحاد السوفيتى إلا مجرد أثر)[٢] .

وتشتد الحملة على الإسلام عنفا . عندما يكون الحديث عن القرآن ، وعن

---

(١) أفيون الشعوب المذهب الهدامة ـ ص ٧٥ –٧٦ .

(٢) مجلة الثقافة ـ العدد التاسع . يونية سنة ١٩٧٤ ص ٤٩ ـ الهيئة العامة للكتاب مقالة تحت عنوان : تلك هى المسألة ـ بقلم الحسانى حسن عبدالله .

الرسول محمد عليه السلام . فإلى جانب وصف القرآن ، والرسول محمد عليه السلام بالرجعية والاستغلال تتردد شبه المستشرقين التقليدية حول القرآن والرسول محمد عليه السلام .

فقد جاء عن القرآن فى الطبعة الثانية من دائرة المعارف السوفيتية المجلد ١٢ ص ٥٦٤ (القرآن الكتاب المقدس الأساسى للمسلمين ، مجموعة من المواد الدينية المذهبية والأسطورية والقانونية . وقد وضع القرآن وشرع خلال حكم ثالث الخلفاء العرب ، عثمان . ثم أدخلت عليه فيما بعد حتى بداية القرن الثامن ــ وفق ما بلغنا من المعلومات ــ بعض التغييرات وفقا للتراث الإسلامى التاريخى الدينى يعتبر محمد هو مشرع للقرآن ، كما يعتبر مؤسس الإسلام على أنه وفقا للتحليل الموضوعى القرآن هناك نظرية تقول : إن جزءا معينا منه فقط ينتمى لعصر محمد . أما الأجزاء الأخرى من هذه المجموعة فلابد أنها تنتمى لعصور متقدمة عليه أو متأخرة عنه . ويمكن أن نتبين هذا من وجود عدد من الأساليب المختلفة فى القرآن . ويمكن أن تعزى لتطور اللغة العربية . ولزمن ظهور السور ومكانها . وتستخدم الطبقات الاستغلالية القرآن ورجال الدين الإسلامى الرجعيين سلاحا لخداع الجماهير الكادحة وكبحها)[1] .

وجاء فى نفس الدائرة المجلد ٢٨ ص ٥٩٩ عن محمد عليه الصلاة والسلام: (محمد مبشر دينى يعتبر مؤسس الإسلام . يصور فى العقيدة الإسلامية على أنه أعظم المرسلين وخاتمهم وهو عربى نشأ فى مكة وأبعد ما أمكن الوصول إليه مما كتب عن سيرة محمد كتب فى النصف الثانى من القرن الثامن . كتبه جامع للأساطير نشأ فى المدينة يدعى ابن إسحق ، وعنوان كتابه « سيرة رسول الله » وقد ألف هذا الكتاب بناء على أمر الخليفة فى بغداد وإلى جانب الحقائق الواقعية عن حياة محمد يشمل الكتاب قدرا من الأساطير والخرافات

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .

وفى كتب السيرة الأكثر حداثة طمست هـذه الأساطير تماما صور محمد التاريخية ، وحتى يومنا هذا مازالت سيرة محمد تشيد على المعلومات شبه الأسطورية الواردة فى القرآن ، والتى يتقبلها طلبة الإسلام البرجوازيون بغير مناقشة . وتقول إحدى الأساطير : إن محمدا ينحدر من أصل هاشم ، إحدى أسر قبيلة قريش التى كانت تعيش فى مكة . وقد طور محمد تعاليم الموحدين قبل الإسلام الحنفاء ، وراح يبشر بالإسلام فى مكة ، وقد مكن لظهور مجتمع طبقى بين العرب تـكون تدريجيا وقد تحول محمد فى نظر الأجيال التالية من المسلمين إلى قديس وصانع معجزات وشفيع للمؤمنين ويحاول المدافعون عن الإسلام والطبقات الاستغلالية استخدام صورة محمد لإضعاف الصراع الطبقى)[1] .

والمسلمون تحت الحـكم الشيوعى يعلمون عداوة الشيوعيين للإسلام ، وكذلك الوسائل التى يحاربونه بهـا . ويستطيع المسلمون فى خارج النطاق الشيوعى أن يعرفوا هذه الحقيقة . عندما ينظرون إلى عدد الحجاج القليل الذى يسمح به للمسلمين ، ومع السماح به يحيطون الحجاج برقابة شديدة حتى لا يتحدثون عن أمورهم الدينية وأحوالهم الخاصة .

وبالرغم من الستار الـكثيف الذى يسدله الروس على أحوال الإسلام والمسلمين ، والمغالطات التى دأبوا على ترديدها بالنسبة لأحوال المسلمين . إلا أن بعض ما يكتب فى الصحف يمكن أن يـكشف بعض الشىء عما يحدث. فلقد حرم على المسلمين فى حوزة الشيوعية كل رابطة يرتبطون بها غير قيود الحـكم الروسى . وثقافة اللغة الروسية ، فلا جامعة إسلامية ، ولا جامعة طورانية ولاقراءة للغة العربية . ومن يشتغل بشىء من ذلك يتهم فى إخلاصه للدولة ، ويعامل معاملة الجواسيس المسخرين للائتمار بها والثورة عليها[2] .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٨ ــ ٤٩ .

(٢) انظر افيون الشعوب والمذاهب الهدامة للعقاد ص ٧١ ، وانظر لاشيوعية ولا استعمار للعقاد ص ٤٩ ــ ٥٨ ــ دار الهلال .

(إن عداوة الشيوعية للإسلام عداوات متكررة وليست بعداوة واحدة . فإنها تعاديه معادات الخوف من منافسته فى تنظيم المجتمع على قواعده وأحكامه . وتعاديه معاداة الحاكم الروسى للمحكوم المطوع فى ماله واستقلاله . وتعاديه أخيرا معاداة الشعور بالخطر والإفلاس على أثر إخفاق التجارب الماركسية واحدة بعد الأخرى خلال السنوات الأخيرة . فقد اعترفت الدولة على كره بحق الملك والتوريث ، واعترفت بالفوارق بين الأجور وأحوال المعيشة ، واعترفت بفصل الجنسين فى معاهد التعليم ، واعترفت بالأسرة ومواثيقها ، وبالوطنية وقوتها الفعالة فى الدفاع عن الأمة. والارتفاع بها إلى مطامحها العليا .

وفى مثل هذه الحالة يشعر الأقطاب الشيوعيون بتقدم الإسلام وتقهقر المادية الماركسية . ويعلمون أن النزاع المقبل إنما هو نزاع بين ما يسمونه « الإيدلوجى الماركسى » و « الإيدلوجى الإسلامى » . . ولا هوادة فى هذا النزاع ولا يبغض الشيوعيون بين أمم الشرق الآسيوى نفوذا روحيا أو فكريا أخطر عليهم من نفوذ الإسلام . . . هذه حرب حياة أو موت. وقد عاش الاسلام وماتت عداوات كثيرة ناصبته الحرب منذ مئات السنين. وسيعيش مئات السنين والشيوعية وأمثالها فى خبر كان)[1] .

قيمة الماركسية

لقد وسم الماركسيون مذهبهم بسمتى — المادية والعلمية — ويميزون بهذا بين مذهبهم ، وبين المذاهب التى تقوم على المبادىء الروحية ، أو التى تبنى الاشتراكية على الدين والعاطفة ، وترجع بها إلى قواعد الأخلاق المقررة فى العرف والعقيدة . وكان يمكن أن تقبل هاتان السمتان فى النصف الأول

(١) فنون الشعوب . المذاهب الهدامة — العقاد ص٧٧ — ٧٨ .

من القرن التاسع عشر ، يوم كانت المادة تعد شيئا ملموسا مفهوما غنيا عن التفسير ، صالحا لتفسير كل شيء بحقائقه ومقاييسه ، ويوم كان يعد العلم قادرا على حل كل معضلة ، كاشفا لكل سر ، واصلا إلى كل حقيقة . وأنكر الماركسيون بذلك العاطفة الإنسانية ، والمطالب المثالية كأنها ضلالة مناقضة للعقل ، ومساوقة للأهواء الكاذبة والأوهام الخادعة .

ولكن ذلك كله قد تغير اليوم ، وأصبح لا يقنع أحدا من الماديين أو المثاليين[1] .

(ما هي هذه المادة ؟ هل هي لون ؟ هل هي جسم ؟ هل هي ثقل ؟ هل هي امتداد ؟ لا ... إن اللون عارض من عوارض النور : والنظر (*) يتغير على حسب الإضاءة ، وعلى حسب العين التي تراه والجسم كله ذرات تنشق فتتحول إلى اهتزاز في الأثير ، ولا يدري أحد ما هو الأثير . لأنه شيء لا طعم له ولا حجم ولا حركة . ولا فرق في المدلول عند عارف فيه — بين كلمة الأثير ، وكلمة الفضاء — والثقل لا وجود له خارج نطاق الجاذبية ، والامتداد شيء لا يفهم لأنه لا يتناهى في القصر ولا يتناهى في الطول . سواء نظرنا إلى امتداد الزمن أو امتداد المكان . فالمادة أخفى من الروح)[2] .

وتواضع العلم في دعواه فلم يدع لنفسه من صلاحيات أكثر من الوصف والتسجيل . والعلم كله ليس أكثر من مجموعة من العلوم والتسجيلات .

ذلك ما بلغ إليه العلم اليوم ، وما كان يعرفه علماء العصر الذي نشأت فيه الاشتراكية لا يفسر ظاهرة واحدة من ظواهر زمنه ، فما بالك بتفسير الظواهر التاريخية والطبيعية والنفسية — من أول الخليقة إلى آخر الزمان — تفسيرا تاما وعاما . كما تدعي الماركسية .

---

(١) انظر لاشيوعية ولا استعمار للعقاد ص١٥ .

(٢) لاشيوعية ولا استعمار للعقاد ص١٦ .

(*) هكذا في الأصل ، ويبدو أن صحتها « المنظر » .

وبالرغم من هذا : فإن ماركس ومتابعيه الذين لا يزالون يتمسكون بحرفية مذهبه إلى اليوم يعتبرون أى الماركسية — مادية علمية — وأن المادة هى أصل الوجود ، وليس الفكر إلا مادة متطورة ، وأن التناقض كامن فى ثنايا الوجود كله ولا يزالون يرددون : أن الماركسية علمية تفسر تطور الوجود والمجتمع الإنسانى تفسيرا علميا . على أساس من المادية التاريخية ، المعتمد على المادية الجدلية ولكن التطبيق فى الاتحاد السوفيتى أثبت غير هذا بالمرة وإعطائه وظائف خاصة به غير معتمد فى أدائها على المادة وفوق هذا ، فقد تغيرت النظريات العلمية التى كانت سائدة فى عصر «ماركس وإنجلس » التى بنيت عليها فكرة التناقض فى الطبيعة ، فثبت أن الصراع أو التناقض ليس هو الأصل فى الطبيعة ، وسقطت بذلك فكرة — الجدل فى الطبيعة — من أساسها.

انهيار المادية الجدلية :

الماركسية تتراجع عن القول بأولية المادة ..

فبالنسبة للعلاقة بين الفكر والمادة ، فقد قال « ماركس » و « إنجلس» بأولية المادة ، وأصرا على أن الإنتاج المادى — بما يتضمنه من أدوات — هو الأساس الأول ، وأن كل الأفكار والمبادئ والنظم والأخلاق ليست إلا انعكاسا له كما تعكس المرآة صور الأشياء ، وتابعة له فى تطوره كما تتبع الصورة ماتعكسه المرآة .

ولكن «لينين» الذى كان مؤمنا بفكرة« ماركس » هذه كل الإيمان. اصطدم بالتطبيق فغير فكره ، وقال فى الجزء ٣٨ من كتاباته .

(إن عقل الإنسان لايعكس العالم الواقعى فحسب بل يخلقه أيضا)[١] .

---

(١) انظر أسس الاشتراكية العربية د . عصمت سيف الدولة ص ٨٤ — الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٥ .

وهكذا خفت فكرة الماركسيين المغالين التى تعطى المادة كل هذا الأثر فاضطر « لينين » عندما اصطدم بالتطبيق : إلى التسليم بأثر العقل الإنسانى فى الوجود الواقعى . ولم يقف الأمر عند « لينين » وأتباعه بل تعداه إلى أمثال « ماوتسى تونج » فقد قال :

(إننا نعترف بأن الأساس المادى خلال المجرى العام للتطور التاريخى يحدد الأساس الروحى والوجود الإجتماعى . لكننا نعترف فى الوقت نفسه — ويجب أن نعترف — بالفعل الراجع للأساس الروحى فى الأساس المادى . والفعل الراجع للوعى الإجتماعى)(١).

وهكذا تراجعت الماركسية . فاعترفت بأثر الفكر إلى جانب أثر المادة - أو بعبارة أخرى بتبادل التأثير بين الفكر والمادة — مع أن المادة هى الأصل . ولكن المنهج الماركسى لا يستقيم إلا إذا عرف المؤثر الحاسم . وقد كان « ماركس » منطقيا مع نفسه عندما قال بالأثر الكلى للمادة . على أنها خالقة الفكر وقائدة التطور .

بيد أن القول بأن المادة وجدت أولا ، وضع النظرية فى مأزق يتمثل فى السؤال القائل . كيف وجدت المادة الأولى ؟ وبتسلسل السؤال . ولا يجد الماديون جوابا . وبهذا سهل على الوضعيين اتهامهم بتهمة الميتافيزيقا - التى يفر منها الماركسيون ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا — فحاولوا الإفلات من هذا المأزق بإسقاطهم البحث فى مشكلة أولية المادة على الفكر أو العكس ، وحصروا بحثهم فى دراسة عمليات التطور ذاتها .

وأفقدهم ذلك الإسقاط منطقية الإصرار على أن المادة هى المؤثر الحاسم فى عملية التطور . وهكذا : أدى طرح مشكلة أولية الوجود ، وتركها للبحث الميتافيزيقى إلى نقل البداية إلى مواجهة الفكر والمادة وتجاوز مشكلة أولية الوجود ، وحصر البحث فيما هو موجود فعلا — وهو الفكر والمادة —

---

(١) المصدر السابق ص ٨٢

وقد تبين أن « لينين » و« ماوتسى تونج » قد اعترفا بأهمية كل من الفكر والمادة فى عمليات التطور وأنهما يتبادلان التأثير .

وقام ٣٩ عالما ومفكرا سوفيتيا بإخراج كتاب بعنوان « أسس الماركسية اللينينية ١٩٦٣، وقدموا له (بأنه مؤسس على ما قاله « ماركس » و « إنجلس » و « لينين » . ثم عـلى خبرة الحزب الشيوعى السوفيتى والأحزاب الشيوعية والعالمية وعلى ضوء الظروف المعاصرة)[١] .

قال الكتاب المذكور :

(إن الإدراك الحسى أول خطوة فى المعرفة . غير أن الحواس لا تستطيع أن تدرك الطبيعة الداخلية للظواهر ، ولكى نصل إلى جوهرها — أى لنصل إلى معرفة علمية بالعالم المحيط بنا — نحتاج إلى معرفة مختلفة نوعيا ، هى التفكير الذى يأخذ شكل الفهم والحكم والإدراك والإفتراضات والنظريات)[٢] .

ومن هنا يتضح : أن مؤلفى هذا الكتاب يرون . أنه لابد فى المعرفة من الإدراك الحسى ، ولا بد فيها أيضاً من التفكير الذى يأخذ شكل الفهم والحكم والإدراك والإفتراضات والنظريات . ويقول الكتاب أيضاً : (وفائدة الإدراك الفكرى أنه غير مقيد بالوقائع المحسوسة . وغير متوقف عليها نسبيا . ولهذا فهو قادر على الدراسة النظرية وتحليل الظواهر .)[٣] .

وإلى هنا نستطيع أن نتبين أن مؤلفى « أسس الماركسية — اللينينية » يرون : أن الفكر ليس مجرد انعكاس للمادة . ولكن له إستقلاله عنها إلى حد كبير ويؤدى وظيفة خاصة به . .

---

(١) المصدر السابق ص ١٢ .
(٢) نفس المصدر ص ٨٦ .
(٣) نفس المصدر ص ٨٦ .

وعليه : فإن الطريق إلى المعرفة الصحيحة ليس منحصرا فى الحواس . بل إن العقل الخالص يمكن أن يعتبر طريقا مستقلا إلى المعرفة الصحيحة .

ولكن ما حدود الصلة بين الفكر والمادة ؟ هل هما شىء واحد ، أو منفصلان ؟ وكيف يتبادلان التأثير ؟

لنستطرد فى الإستشهاد بعبارات من كتاب «أسس الماركسية اللينينية» (إن النشاط الذهنى أو الفكر خاصة مميزة للمادة ، ولكنها ليست شكلا خاصا من أشكال المادة . وفى المسألة الأساسية فى الفلسفة يطرح الفكر كضد للمادة ، والروح كضد للطبيعة ، فالمادة هى أى شىء يوجد خارج العقل ولا يتوقف عليه ، وبالتالى يكون من الخطأ الجسيم إعتبار الفكر جزاء من المادة ، وفى الوقت الحالى يعتبر التوحيد بين الفكر والمادة من مفاهيم المادية المنحطة)[1] .

هذه العبارات تفيد : بأن الفكر والمادة منفصلان . ولكن هناك عبارات أخرى تفيد أنهما ليسا منفصلين وهى قولهم :

(إن الجدلية المادية ترفض أى فصل بين الفكر والمادة إذ أن هذا الفصل يعنى فى جوهره العودة إلى وجهات النظر الجاهلة البدائية عن تاريخ الإنسان . عندما كانت كل ظواهر الحياة تفسر بأنها راجعة إلى الروح التى كان يفترض أنها تدخل الجسم)[2] .

تلك العبارات تفيد بأن الفكر والمادة متصلان ومنفصلان . والكتاب يحاول حل هذا الإشكال فيقول : (إن حل المشكلة السيكوفسيولوجية — أى مشكلة العلاقة بين النشاط العقلى وجهازه أى المخ « وهو عضوى مادى فسيولوجى » يجب أن ننظر فيه إلى كل من الإختلاف والإتصال بينهما .

---

(١) المصدر السابق ص ٨٦ — ٨٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٧ .

إنه لمن المهم أن نعى الخلاف بينهما . لأن الوحدة بين المادة والفكر تؤدى إلى الغموض غير أنه من ناحية أخرى لا ينبغى فصل الوعى عن المخ . لأن الوعى وظيفة المخ)[١] .

معنى هذا : أن النشاط العقلى مرتبط بجهازه — وهو المخ — على إعتبار أن المخ جهاز للنشاط العقلى فقط . ولكن بينهما وجهة إختلاف تتمثل فى طبيعة كل من النشاط العقلى والمخ . فالمخ مادى والنشاط العقلى غير مادى . وتجاهل الخلاف بين طبيعة كل منهما يؤدى إلى الغموض . ولكن تبقى النقطة المتصلة بكيفية تفاعل الفكر مع المادة ، وأى منهما يلعب الدور الحاسم .

يقول الكتاب (إن النشاط المادى للإنسان نقيض نشاطه الذهنى ، غير أن هذين النقيضين يتداخلان . كل فى الآخر ويؤلفان وحدة ذات وجهين للحياة الإجتماعية ، غير قابلين للإنفصال ومتفاعلين)[٢] .

وهكذا يتضح : كيف أن التطبيق أرغم الماركسيين على التراجع بالنسبة لعلاقة الفكر بالمادة ، فبعد أن كانوا يرفضون أول الأمر أى تساهل فى كون المادة هى المؤثر الحاسم فى كل مراحل التطور . تراجعوا فسلموا بوجود أثر للفكر ولكنهم إحتفظوا للمادة بالأولية ثم انتهى بهم الأمر إلى الإعتراف باستقلاله عن المادة ، وإعطائه وظيفة خاصة به . وقد أتاح « لينين » الفرصة لهذه التراجعات ، وعمل على تسهيل السبل أمامها منطلقا من عبارته القائلة :

(إننا لا نعتبر النظرية الماركسية شيئاً كاملا لا يمكن المساس به ، إننا مقتنعون بأنها أرست حجر الزاوية للعلم فقط . وأنه يجب على الإشتراكيين أن يتقدموا فى كافة الإتجاهات إذا أرادوا أن يحفظوا للحياة تقدمها)[٣] .

---

(١) المصدر السابق ص ٨٧ (٢) المصدر السابق ص ٨٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٩ .

وقال « خرتشوف » بعد ذلك فى حديثه عن النصر فى معركة التعايش السلمى مع الرأسمالية : (إن كل سؤال تطرحه الممارسة العملية فى ممارسة الاشتراكية هو فى الوقت ذاته سؤال يتعلق بالنظرية ، يتصل اتصالا مباشرا بالتطوير الخلاق للماركسية اللينينية)[1] .

العلم الحديث يسقط فكرة الجدل فى الطبيعة

وإذا كان تطبيق الماركسية فى الاتحاد السوفيتى قد اضطر الحزب الشيوعى السوفيتى إلى أن يغير وجهة النظر فى العلاقة بين المادة والفكر ، وإعطاء الفكر أصالة فى الوجود ، وإعطائه وظيفة خاصة به مخالفا بذلك « ماركس » الذى أعلن : أن المادة هى الأصل ، وأنها المؤثر الوحيد فى التطور . فإن تغير الحقائق العلمية التى كانت سائدة فى عهد « ماركس » ، أسقط فكرة التناقض الباطنى فى الطبيعة . مما يترتب عليه سقوط فكرة الجدل فى الطبيعة .

وبيان ذلك فيما كتبه الدكتور « عصمت سيف الدولة » . بعد أن بين بعض الحقائق العلمية التى تغيرت — مستشهدا فى أكثر من موضع بكتاب « أسس الماركية اللينينية » — قال :

(إذا أثبت العلم ، وعرفنا أن الذرة خالية من التناقض الباطنى ، وأن الطبيعة فى أشكالها عبارة عن ذرات ، نكون قد عرفنا علميا أن الطبيعة أو المادة لا تنطوى فى باطنها على تناقضات ، ولا يدور داخلها صراع . وبذلك لم يعد من الممكن القول بأن حركة المادة جدلية . فتطبيق الجدل فى عالم الذرة يعنى أن الذرة ذاتها تحتوى على نقيضين متصارعين داخلها وهذا ما ينفيه علمنا بتركيب وحركة الذرة ، ولم نعد فى حاجة إلى الجدلية لتفسير

---

(١) المصدر السابق ص٩٠ .

تحول المادة من نوع إلى نوع . لأن العلم أثبت أن تحول المادة إلى تركيبات مختلفة يتم عن طريق اندماج الذرات ، ويتطلب ذرتين على الأقل تكون درجة تشبعهما مختلفة لتندمجا . فتصبح الذرتان ذرة واحدة من نوع ثالث ، ولا بد من هذا التأثير الخارجي — أي تأثير ذرة على ذرة أخرى لتتم عملية التحول — وهذا لا يتفق مع قانون الجدل الذى يقوم على أساس التحول من الباطن . .)[1] .

وقد بينا فيما سبق عن « هيجل » : كيف أن الأصل فى المنطق هو « قانون عدم التناقض » . وليس التناقض ، وقلنا ما فحواه : إن بطلان قانون التناقض فى الفكر يؤدى إلى بطلان ما بنى عليه . فليراجع هناك .

هكذا استبان أن الماركسيين لم يستطيعوا أن يواصلوا الطريق على أساس من أن المادة هى الأصل ، وأنها هى المؤثر الأصيل فى التطور القائم على أساس من التناقض الباطنى فى الطبيعة . فقد اضطروا إلى أن يسلموا بأصالة الفكر وأثره فى التطور . وسقطت فكرة التناقض التى تمثل القانون الأساسى فى الجدل . فهل يستطيعون بعد ذلك أن يتمسكوا بالمادية الجدلية ويطبقوها على المجتمع الإنسانى باسم المادية التاريخية ؟ إن تمسكهم بذلك يعتبر مكابرة .

دعوى علمية الماركسية لا تصمد أمام المناقشة :

وإذا سقطت فكرة المادية الجدلية . فلنبحث عن مدى علمية الماركسية : إن « ماركس » يدعى لمذهبه صفة العلمية . ومن أهم القواعد فى العلم التجريبى الوضعى استبعاد مالا يمكن أن يكون موضوعا للملاحظة أو التجربة ، وبعبارة أخرى : مالا يمكن معرفته عن طريق الحواس . ولا يقطع برأى فى وجود ما وراء الحواس أو عدم وجوده ، بل يعلق

---

(١) أسس الاشتراكية العربية — د . عصمت سيف الدولة — ص ٩٩

الحكم عليه . فهل التزم ماركس والماركسيون هذه القاعدة ؟ لا . . إنهم لم يلتزموها . فقد قرر « ماركس » — كما سبق — أن الموجود منحصر فى المادة دون غيرها ، وحتى الفكر أصله مادى . ورفض القيم الروحية ، واعتبر الدين معوقا للتقدم الاجتماعى ، وأحكام « ماركس » هذه ليست لها صلة بالعلم . لأنها أغفلت القواعد السابقة ، وأعطت أحكاما فيما وراء الحواس . فرفضت الماركسيةالدين ، ووجود الله ، والأخلاق .

والسؤال هنا . . هل هذه الأشياء خاضعة للحواس ؟

لا . . إنها ليست خاضعة للحواس . وبذا فإن رفضها لا يمكن أن يتصف بالعلمية وليس أكثر من اعتناق مذهب فلسفى آخر .

ومن المهم أن نلقى ضوءا على فكرة الماركسية عن الدين ووصفها له — بأنه أفيون الشعوب ، أو معوق للنمو الاجتماعى — فنقول : إن الشيوعية هى الأحق بالوصف بأنها (أفيون الشعوب الرخيص . وخمرتها المبذولة ، يبلغ من سخفها أنها تصم الدين بهذه الوصمة وتذهل عن حقيقتها هى عن غباء مفرط أو عن لجاجة فى المكابرة والإنكار . وهذا القول الهراء عن الدين آخر وصف يمكن أن ينطبق عليه وأول وصف ينطبق على مذهب « كارس ماركس » بجميع معانيه . فالشعور بالمسئولية والمسكرات نقيضان ، وما من دين إلا وهو يوقظ فى نفس المتدين شعورا حاضرا بالمسئولية فى السر والعلانية ، ويجعله على حذر من مقارفة الذنوب بينه وبين ضميره ، ويوحى إلى الفقراء والأغنياء على السواء أنهم لن يستحقوا أجرا بغير عمل وبغير جزاء . وشتان هذا وقول القائلين : إن الدين يخدر المرء كما تخدره المسكرات وعقاقير الأفيون . إنما المسكر حقا هو مذهب « كارس ماركس » من جميع نواحيه . لأنه يرفع عن الضمير شعوره بالمسئولية ، ويغريه بالتطاول والبذاء على ذوى الأقدار والعظماء)(١) .

---

(١) لا شيوعية ولا استعمار - العقاد ص ٢٠ — ٢١

والشيوعية ليست مخدرا لاتباعها فحسب . بل تحتوى على سمات الأديان من معتقدات وطقوس وقد قال « ج . دى . ف . لورد » فى كتابه « نظرة شاملة إلى الشيوعية » :

(كثيرا ما توصف الشيوعية بأنها دين . فهى تدعى صلاحيتها لكل زمان ومكان ، وتحاول أن تقدم تفسيرا شاملا للكون ، وهى كذلك تصنع قوانين للأخلاق والذوق . تقوم على أساس من مبادئها ، وهى على نحو ما يمكن أن توصف بنوع من التطهر . ولها مذهبيتها التى لا تلتقى بالإلى أى شىء يخالف هدفها ، والتى لا تقبل أى مظهر من مظاهر التراخى ، وإصرارها على الصلاحية الجسدية يكاد يكون أخلاقيا . وهى تتطلب إخلاص تابعيها وتحض على التفانى فى نشر دعوتها ، وهذه صفات جوهرية فى الأديان . .

وإذا كانت الشيوعية لا تعترف بالله . فقد جعلت « لينين » شيئا أقرب إلى النبوة . ومن أجل هذه الخصائص تجد الشيوعية نفسها فى صراع مع كل الهيئات الدينية مهما كان نوعها ، والشيوعية لا تقبل وجود منافس لها . وكتابات « لينين » تتخذ مكان الكتاب المقدس . وصورته تحتل مكان الأيقونات . ويقتبس السياسيون أقوال « لينين » . كما لو كانوا يقتبسون نصوصا لا تقبل الشك . وأقواله مكتوبة على قماش أحمر تتزين به جدران كل بناية فى الداخل والخارج . وتمثاله النصفى يقوم على كل مكتب وتمثاله فى كل ميدان . وفى موسكو متحف كامل مخصص لحياته وهناك يضطجع جسده المحنط مكشوفا لعيون الجماهير الذين يفدون إليه كما يفد الحجيج . .) [١].

وليس الأمر فى مخالفة الماركسيين لأهم قواعد العلم التجريبى — التى تحتم أن يقصر العالم بحثه على المحسوس ، وأن يطرح كل ما لا يخضع

---

(١) الإسلام والاشتراكية . ميرزا حسين ص ٢٤٨

الحس — قاصرا على رفض وجود الله والأخلاق والأديان ، ووصفها بأنها توقف تطور نمو المجتمع . بل يتعدى ذلك إلى استنتاجات الماركسيين فى تطبيق المادية الجدلية على المجتمع الإنسانى باسم المادية التاريخية فتفسيرهم لتطور المجتمع الإنسانى معتمد على فروض لم تحقق بالطريقة الوضعية وخصوصا أنها تتحدث عن فترات زمنية لا يشملها التاريخ المكتوب . والبيان الشيوعى عندما يتحدث عن البرجوازيين والبروليتاريين يقول :

(إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات)[1] ويعلق « إنجلس » على هذا فى ملاحظة على الطبعة الإنكليزية سنة ١٨٨٨ بقوله :

(وعلى الأصح التاريخ المكتوب ففى عام عام ١٨٤٧ كان تاريخ النظام الإجتماعى الذى سبق كل تاريخ مكتوب ، أى عهد ما قبل التاريخ ، مجهولا تقريبا)[2] .

فكيف استدلوا على الفترة الزمنية التى لا تدخل فى نطاق التاريخ المكتوب ؟ يشيد « إنجلس » بجهود « مرجان » الذى رسم الخطوط الكبرى لهذه الفترة الزمنية — من خلال اكتشافاته للعلاقات العشائرية للهنود الحمر فى أمريكا الشمالية — يقول : (ومأثرة « مرجان » الكبرى أنه اكتشف هذا الأساس — من قبل التاريخ — لتاريخنا المكتوب وبعثه بخطوطه الكبرى ووجد فى العلاقة العشائرية للهنود الحمر فى أمريكا الشمالية المفتاح لفض أهم ألغاز التاريخ القديم ، الإغريقى والرومانى والجرمانى ، غير المفضوضة حتى الآن)[3] .

---

(١) البيان الشيوعى ص ص ٣٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦ .

(٣) أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة — « إنجلس » ص ٥ .

ويقول : (. . إن هذا الاكتشاف الجديد للعشيرة الأولية ، المرتكزة على الحق الأمى ، بوصفها مرحلة سبقت العشيرة المرتكزة على الحق الأبوى عند الشعوب المتحضرة ، يتسم بالنسبة للتاريخ البدائى بنفس القدر من الأهمية التى تتسم به نظرية « داروين » حول النشوء والارتقاء بالنسبة للبيولوجيا ، والتى تتسم به نظرية « ماركس » حول القيمة الزائدة بالنسبة للاقتصاد السياسى . وقد أتاح هذا الاكتشاف « لمرغان » أن يرسم للمرة الأولى لوحة عن تاريخ العائلة كانت تحتوى ، بقدر ماسمحت المادة المعروفة حتى الآن ، الخطوط الكبرى لدرجات التطور ، المثبتة مسبقا ، الكلاسكية على الأقل. وواضح لكل امرىء أن عهدا جديدا فى دراسة التاريخ البدائى ينفتح بذلك . فإن العشيرة المرتكزة على الحق الأمى أصبحت ذلك المحور الذى يدور حوله كل هذا العلم ، ومنذ اكتشافها سار مفهوما فى أى اتجاه يجب توجيه الدراسة وما ينبغى دراسته وكيف يتعين تصنيف النتائج . وتبعا لذلك ، يحرزون الآن النجاحات فى هذا الميدان بصورة أسرع بكثير مما قبل صدور كتاب مورغان)[١] .

أليس هذا استدلالا على نظم اجتماعية غير معروفة — لأنها قبل التاريخ المكتوب — بنظم اجتماعية حديثة موجودة فعلا ؟ هل يمكن وصف هذا الاستدلال بأنه استدلال علمى ؟ لا يمكن ذلك . . لأنه إعطاء حكم على غير محسوس . استدلالا بمحسوس . قد لا يكون بينه وبين ما ادعاه من نظم اجتماعية سادت من قبل التاريخ أى صلة . والمجال متسع فيما يتعلق بفترات ماقبل التاريخ لكثير من الفروض والتفسيرات .

ويلاحظ أن « إنجس » يشيد باكتشاف « مورغان » للنظام العشائرى المرتكز على الحق الأمى ويعتبره المحور الذى يدور حوله كل هذا العلم ، ويعطى هذا الاكتشاف أهمية لنظرية « داروين » فى النشوء والارتقاء ونظرية

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠ .

« ماركس » فى فائض القيمة . وقد بينت فيما قبل فى حديثى عن قيمة نظرية «داروين» . أنها لا تعدو أن تكون فرضا من الفروض . فلتراجع هناك وبينت الأحداث . أن نظرية فائض القيمة — كما بينها « ماركس » — لم تثبت أمام التطبيق . وظهر فساد هذه النظرية . فقد سار تطور المجتمعات فى طريق آخر .

وسنبين ذلك عندما نتحدث عن حتمية قوانين الجدل عند الماركسيين .

وننتقل إلى نقطة أخرى : تبين كيف أن الماركسيين قد تجاوزوا الطريقة العلمية فى الاستدلال فنرى كيف استدلوا على وجود الشيوعية الجنسية فى المجتمعات الأولى . يقول « إنجلس » : (أى شىء نجده بوصفه أقدم وأبكر شكل للعائلة . بوصفه الشكل الذى نقدم الدليل المفحم على وجوده فى التاريخ والذى يمكننا أن ندرسه فى الوقت الحاضر أيضا هنا وهناك ؟ الزواج جماعات جماعات « الزواج الجماعى » ، شكل الزواج الذى كان بموجبه جماعات كاملة من الرجال ، وجماعات كاملة من النساء تخص بعضها بعضا بصورة متبادلة والذى كان يترك مجالا صغيرا جداً للغيرة ... ولكن الأشكال التى نعرفها من الزواج الجماعى تقترن بشروط متشابكة ومعقدة إلى حد أنها تشير بالضرورة إلى أشكال للمعاشرة الجنسية أبكر عهدا وأكثر بساطة . وتشير فى الوقت نفسه ، فى آخر المطاف إلى مرحلة من العلاقات الجنسية غير المنظمة تناسب الانتقال من الحالة الحيوانية إلى الحالة البشرية ولهذا تعود بنا الاستشهادات بأشكال الزواج عند الحيوانات إلى نفس النقطة التى كان يجب أن تبعدنا عنها مرة واحدة إلى الابد .) [١] .

وقول « إنجلس » هذا يعطى : أنه لا يمكن إقامة الدليل إلا على وجود الزواج الجماعى ولكنه يصر على أن هناك شكلا قبل ذلك للمعاشرة الجنسية

---

(١) المصدر السابق ص ٤١

— وهو الشيوعية الجنسية بين الرجال والنساء — اعتمادا على أنه لابد وأن هناك مرحلة تكون فيها العلاقة الجنسية غير منظمة لكى يمكن التوفيق بين هذه المرحلة وبين الحيوانات. على أساس أن الإنسان متطور عن الحيوان. ولابد وأن تكون هناك فترة يشبه فيها الإنسان الحيوان فى العلاقة الجنسية غير المنظمة. وهذا يفترض التسليم بصحة نظرية التطور.

ونظرة بسيطة على هــذا الاستدلال. نجده مجاوزا لطريقة العلم فى الاستدلال فقد أعطت الماركسية حكما على غير المحسوس. وليس هذا فحسب. بل اعتبرت نظرية التطور دليلا على وجود نظام المباشرة الجنسية. وقد سبق أن نظرية التطور ذاتها ليست أكثر من فرض لم يقم الدليل عليه وقد أوردت اعترافات أصحابها أنفسهم بهــذا فى حديثى عن قيمة نظرية التطور.. فليراجع هناك.

وننتقل إلى نقطة أخرى. وهى كيف توجه صور الإنتاج الاقتصادى الدولة فى الأزمنة القديمة؟

إنهم يتبعون نفس الطريقة. فيستدلون بالحديث على القـديم. يقول « إنجلس »: (إذا كانت الدولة، فى العصر الحديث بوسائله الهائلة فى الإنتاج والمواصلات ليست ميدانا مستقلا ذا تطور مستقل، وإنمـا هى ميدان تفسر جوهره ونموه الأحوال الاقتصادية للحياة فى المجتمع المدنى، فإذن تـكون هـذه الحقيقة أصدق وأكثر انطباقا على الأزمنة السابقة حينما كان إنتاج حياة الإنسان المـادية لايجرى بهذه الوسائل المـساعدة الوفيرة، وحينما ترتب على ذلك أن كانت الضرورة الداعية إلى مثل هذا الإنتاج ذات سيطرة على الإنسان أكبر مما هى عليه الآن) (١).

ولم نعد فى حاجة إلى تعليق على هذه النقطة — وماسبق — يـكفى لـكى

---

(١) فيورباخ وإنتاج الفلسفة الألمـانية الـكلاسكية ص ٧٩—٨٠.

نفهم فساد هذا الاستدلال ، وخروجه على أهم قواعد العلم — التى تقضى بحصر البحث فى المحسوس واستعمال الملاحظ والتجربة منهجا ، وطرح ماوراء المحسوس على أساس أنه ليس من اختصاص العلم — .

إلى هنا رأينا كيف خالفت الماركسية العلم — بإنكارها الدين ، ووجود الله والأخلاق — ورأينا كيف أنها لاتعدو أن تكون أكثر من دين ، أو مذهب فلسفى وليست علمية ، ورأينا كيف خالفت العلم أيضا عندما تحدثت عن تطور المجتمعات الإنسانية فى الفترات الزمنية التى لا تدخل فى نطاق التاريخ المكتوب فاستدلت بالنظام العشائرى المرتكز على الحق الأمى ـ المكتشف حديثا فى أمريكا الشمالية ـ على أن هذا النظام كان سائدا فى مجتمعات ماقبل التاريخ . وقررت وجود الشيوعية الجنسية اعتمادا على مقارنة الإنسان بالحيوان بناءا على نظرية التطور .

واستدلت على أثر الإنتاج الاقتصادى الواضح على الدولة فى الأزمنة القديمة بما يحدث فى العصر الحديث . وكل أولئك مخالف لأهم قواعد العلم التى تقضى بتعلق الحكم بالنسبة لما لايقع فى نطاق الحواس . والماركسية مؤكدة فى كثير من الأحيان بالنسبة لما وراء الحواس . وما أوردناه ليس أكثر من أمثلة فقط .

التطبيق يظهر فساد دعوى حتمية قوانين الجدل فى الماركسية :

ولنتحدث عن دعوى الماركسية بحتمية قوانين الجدل — فى المادية الجدلية والمادية التاريخية – فقد تنبأ « ماركس » أو « إنجلس » بعدة تنبؤات ، وقالا بحتمية حدوثها فى المجتمع الإنسانى . فتنبأ « ماركس » و « إنجلس » بالتركز الرأسمالى فى أيد قليلة ، وتزايد البروليتاريا . وسبق أن قلنا : إنهما تنبأ بزوال الملكية الفردية والأسرة والدولة . وقد أثبتت الأيام والتطبيق كذب هذه التنبؤات ، وغيرها من التنبؤات الماركسية ، مما يثبت عدم صحة فكرة حتمية قوانين الجدل .

فبالنسبة إلى استمرار تطور المجتمع نحـــو طبقتين اثنتين — وهما البرجوازية والبروليتاريا — نجد بعد قرن وربع تقريبا من ظهور البيان الشيوعي: أن الطبقة الوسطى لا تختفي بل تتزايد ويتضخم حجم الطبقة الوسطى — التي يعظم شأنها باستمرار — فأصبح ذلك علامة على تضييق الهوة بين الطبقات وامتصاص حدة الصراع الطبقي وتحويله إلى سلام اجتماعي ويقضي نهائيا على مايسميه الشيوعيون « بالانقلاب الثوري ».

وفي السنوات الأخيرة . تلاشي الأساس الاقتصادي للتميز ، وظهر أساس جديد يميز الطبقة وهو العلم وقد بدا أن كلا من التمايز والسيطرة الطبقيين سيكون على أساس من العلم المتقدم والثقافة . ولم يفطن ماركس إلى هذا الأساس . بالرغم من العلمية التي ادعاها لمذهبه . فـكان من المنطقي أن يجعل العلماء متصدرين لنظامه الاجتماعي ولـكنه لم يفعل ذلك[1] .

وأتيحت للماركسية فرصة التطبيق لأول مرة في الاتحاد السوفيتي . عندما نجحت الثورة السوفيتية بقيادة لينين في أكتوبر سنة ١٩١٧ ، واستولت على السلطة ، وأسقطت القيصرية . وكانت روسيا إذ ذاك بلدا زراعيا لم ينتشر فيه الإنتاج الصناعي الـكبير ، ولم تتراكم فيه رؤوس الأموال ولم تتركز في أيد قليلة ولم تتكون فيه طبقة عاملة ، بل لم يـكن العمال جميعا أكثر من جزء صغير فيه .

نجحت الثورة تحت لواء الماركسية . ووضعت الماركسية موضع التطبيق فصودرت الملـكيات الـكبيرة بدون تعويض في ٨ نوفمبر سنة ١٩١٧ .

وآلت الملـكيات الزراعية إلى مجالس الفلاحين . وفي ١٤ نوفمبر سنة

---

(١) انظر النظام الاشتراكية ص ٣٠١ — ٣٠٢ ؛ وانظر لاشيوعية ولا استعمار ص ١٨ .

١٩١٧ خضعت كل المؤسسات الصناعية والتجارية للإشراف الفعلى المباشر للعمال ، ثم ألغيت التجارة الداخلية ، وأممت الشركات والبنوك ، وتقرر الاستيلاء على فائض الإنتاج عينيا وهكذا ظن الثائرون أنهم قضوا على الرأسمالية ، وألغوا الملكية الفردية ، وتملك العمال أدوات الإنتاج عينيا . وظنوا أنهم بذلك قد أزالوا التناقض .

ولكن « لينين » أعلن فشل التجربة سنة ١٩٢١ . فألغى الاستيلاء على فائض الإنتاج عينيا وأعاد حرية التجارة الداخلية ، وأذن لصغار المنتجين أن يبيعوا منتجاتهم لحسابهم الخاص وفى ٧ يوليو سنة ١٩٢١ . ألغى تأميم كل المؤسسات الصناعية التى لا يزيد عدد العمال فيها عن عشرين عاملا . وأتيح للأفراد والشركات أن تقيم مصانع مملوكة لها ملكية فردية . وقال « لينين » فى المؤتمر الحادى عشر للحزب الشيوعى سنة ١٩٢٢ :

(كفوا عن المناقشات البيزنطية عن العلاقة بين الاشتراكية ورأسمالية الدولة ولا تنسوا المهمة الأساسية) .

وكانت المهمة الأساسية إذ ذاك هى زيادة الإنتاج فى روسيا . بعد أن وصلت الحالة فيها إلى حد المجاعة .

وكتب « لينين » فى جريدة « كراستيانوفا » فى ٢٨ إبريل سنة ١٩٢١ قوله : (إننا أغبياء وضعفاء وقد اعتدنا القول بأن الاشتراكية شىء حسن وأن الرأسمالية شىء سىء . ولكن الرأسمالية ليست سيئة إلا بالنسبة إلى الاشتراكية . أما بالنسبة إلى القرون الوسطى — حيث لا تزال روسيا متأخرة — فليست الرأسمالية سيئة .

وأعطى شركة أمريكية حق احتكار استغلال بعض الثروات فى الأورال . ومنح عشرين احتكارا آخر لشركات غربية .

وصدر مرسوم فى ١٣ مارس سنة ١٩٢٢ أباح تأليف شركات مختلطة برأسمال حكومى وأجنبى(١)

وإذ أثبت التطبيق كذب التنبؤ الماركسى بزوال الملكية الخاصة ، واضطرت الماركسية السوفيتية إلى إعادة بعض صور الملكية الخاصة . فقد اضطرت أيضا إلى إعادة النظر فيما تنبأ به «ماركس» و «إنجاس» من الفصام بين الآباء والأمهات من ناحية ، والأبناء من ناحية أخرى . مما يتيح القول بكذب التنبؤ بأن الأسرة ستزول من المجتمعات الإنسانية بسيادة النظام الشيوعى .

وقد اضطر السوفييت إلى اعادة نظام « الإرث » ، وهذا أيضا يسير فى طريق تدعيم الملكية الخاصة إلى جانب تدعيم الروابط الأسرية .

فقد نشرت صحيفة « ستيسمان » فى ٢٦ مارس سنة ١٩٤٥ . رسالة خاصة من موسكو وقد ورد فيها :(« موسكوف ٢٥ مارس » أعلن مجلس السوفيت الأعلى للجمهوريات الاشتراكية السوفيتية قانونا جديدا للميراث يهدف إلى حماية الملكية الفردية ، وحماية حق المالك ، ويقوى فى نفس الوقت الروابط الأسرية . وقد وصف هذا التطور الأخير بأنه جزء من الإجراءات التى تتخذها الدولة السوفيتية لحماية حقوق المواطنين .

وقد قصرت القوانين السابقة حق الميراث على الأبناء المباشرين وأبناء التبنى والزوج والزوجة والمحتاجين ممن كان يعولهم الميت . أما القانون الجديد فإنه يتسع حتى يشمل الأبوين والأخوات ، ويعين طريقة جديدة لتوزيع الأملاك التى يوصى بها صاحبها . فيقدم لأقرباء المباشرين على سواهم . وهو كذلك يبيح للأفراد أن يهبوا أملاكهم لشخص أو أكثر ، أو للهيئات العامة بشرط ألا يحرموا الأطفال الصغار أو الورثة ممن لا عمل لهم ، من حقهم

---

(١) انظر أسس الاشتراكية العربية ص٤٢ — ٤٤ .

للمقرر لهم وعند عدم وجود أى وارث قانونى يكون للمالك الحق فى ترك ماله لأى فرد يشاء)[1] .

وتنبؤ « ماركس » بضرورة زوال الدولة بناءا على ضرورة زوال الطبقات التى تقترن بها قد ثبت خطؤه .

فإذا كان الأساس الذى يقوم عليه التقسيم الطبقى — اقتصاديا بحتا — عند « ماركس » وترتب على الملكية الخاصة ، فقد سبق الحديث عن أن التطبيق والزمن قد أثبتا أن الطريق الذى رسمه « ماركس » لسير النظام الطبقى غير صحيح ، بل أصبح من المحسوس الآن أنه يسير فى طريق آخر فإن انقسام الطبقات لم يسر نحو طبقتين — بروليتاريا ، وبرجوازية — بل تضخمت الطبقة الوسطى وتغير الأساس الذى تقسم على أساسه الطبقات . فأصبح العلم بدلا من الاقتصاد وأثبت التطبيق فساد نظام إلغاء الملكية الخاصة ، واتجه التطبيق بهذه المشكلة إلى طريق آخر وهو السماح بالملكية الخاصة وتدعيمها . وعلى هـــذا : فإن تطور المجتمع الإنسانى نحو المجتمع الشيوعى ذى الطبقة الواحدة الذى تلغى فيه الدولة لن يحدث . بل أثبت التطبيق غير ذلك . فأصبحت الدولة الروسية قيصرية واستبدادية وعنصرية أكثر من النظام القيصرى ذاته . وليس هذا قاصرا على الحدود الإقليمية للاتحاد السوفيتى فحسب . بل مارست الشيوعية السوفيتية كل صنوف الاستبداد والقسر على دول « حلف وارسو » الدائرة فى فلكها وماحدث فى المجر ، وتشيكوسلوفاكيا ليس عنا ببعيد . وليس من المستساغ أن يقال : إن هذه إجراءات مؤقتة حتى يسود المجتمع الشيوعى ويتدعم . لأن المدة التى تسلطت فيها الدولة منذ قيام الثورة الروسية حتى الآن . قد تجاوزت أكثر من نصف قرن ، ولم يحدث هذا التسلط تغيرا نحو المجتمع

---

(١) الإسلام والاشتراكية ص ٢٢٣— ٢٢٤ .

الشيوعى للنشود ، بل تراجعت الشيوعية إلى الوراء — بالرغم مما أريق من دماء — وتنبؤ ماركس بالمجتمع الشيوعى ذى الطبقة الواحدة ، لم يثبت فساده بالتطبيق والأيام فحسب . بل إن القول بوصول المجتمع الإنسانى إلى المرحلة الشيوعية ، والوقوف عندها . لايستقيم مع أساس للذهب الماركسى الذى يقضى بالتغير فى كل شىء طبقا لقوانين الجدل .

فإما أن يصر الماركسيون على أن المجتمع الإنسانى سيصل إلى المرحلة الشيوعية ، ويقف عندها . وهـذا يترتب عليه انطباق قوانين الجدل على بعض الموجودات دون بعضها . وبذا تسقط فكرة عمومية قوانين الجدل وحتميتها ، وإما أن يقر بعدم وقوف المجتمع الشيوعى عند هذه المرحلة . وبذا يثبت خطأ التنبؤ ذاته . ولابد لهم بعد ذلك أن يسلموا بأن المجتمع سيدور دورة أخرى — تبدأ من الشيوعية التى سوف ينتهى إليها ، ويمر بعد ذلك بالمراحل التى قررها « ماركس » فى تطور المجتمعات الإنسانية — ولا يجوز للماركسيين أن يهربوا من هذه المشكلة قائلين : بأن المنهج العلمى لايسمح لهم بأن يتنبؤا بما بعد المجتمع الشيوعى ، على اعتبار أنه غير داخل فى نطاق التجربة والملاحظة . لأنهم تنبؤا بالمجتمع الشيوعى ذاته . وهو لم يدخل فى نطاق التجربة والملاحظة .

وبذا يكون التنبؤ الماركسى بالمجتمع الشيوعى، وزوال الملكية الخاصة والطبقات والدولة تنبؤا خاطئا .

وبعد هذه الجولة فى مناقشة الماركسية التى تناولت دعوى الماركسين : بأن الوجود كله مادى ولا مكان فيه لغير المادة ، وأن التناقض كامن فى باطن الأشياء كلها — سواء كانت طبيعية أم اجتماعية — .

وأن قوانين الجدل حتمية ، وأن الماركسية علمية تفسر الوجود تفسيرا علميا . عرفنا كيف أن التطبيق أرغم الماركسيين على التسليم باستقلال الفكر عن المادة ، واعطائه وظيفة خاصة به . ومخالفة ماركس فى قوله بأصالة المادة

واستقلالها بالتأثير فى التطور . وعرفنا كيف أن تغير الحقائق العلمية التى كانت سائدة فى عصر ماركس أسقط فكرة التناقض الباطنى فى الذرة . مما يترتب عليه إسقاط فكرة الجدل فى الطبيعة .

وبذا تفقد الماركسية أهم صفتين من صفاتها ـ التى ادعاها لها الماركسيون ـ وهى المادية والجدلية .

وعرفنا : كيف أن دعوى العلمية فى الماركسية ساقطة بمخالفتها المنهج العلمى الذى يقضى بحصر مجال البحث فى المحسوس . فتجاوزت الماركسية هذا وأعطت تأكيدات بالنسبة لما وراء الحس ، فأخرجها ذلك عن أن تكون علمية إلى كونها مذهبا فلسفيا أو دينا .

وعرفنا : كيف أن فكرة حتمية القوانين فى المادية الجدلية ، والمادية التاريخية قد أسقطها كذب تنبؤات ماركس .

بعد هذه الجولة أقول : ماذا بقى من صفات الماركسية الأساسية — وهى المادية والجدلية والعلمية وحتمية قوانينها الجدلية — ؟ .. لم يبق شىء .

ومن هنا يأتى سؤال :

إذا كانت الماركسية متهافتة بهذا الشكل . فما الدافع وراء هذه الدعوة وما أسباب ذيوعها وانتشارها .. ؟

الدوافع وراء الدعوة الشيوعية وأسباب انتشارها

ونتحدث عن الدوافع إلى الدعوة الماركسية وقبولها فنقول : كثيرا مايقال إن الشيوعية مذهب الطبقة العاملة ، أو الطبقة الفقيرة .

والواقع غير ذلك . لأنه يوجد من بين من يقبلون المذهب الشيوعى كثير من الأغنياء . فما الدافع لقبولهم هذا المذاهب . ؟

إنه فى صميمه مذهب طباع وأخلاق. يتقبله كل من أصيب بداء الأنانية وتحلل من مسئولية العمل والتكاليف ، وغلبت فيه الكراهية والحسد على محبة الخير للناس وغالبا ما نرى فقراء محرومين استقر فى طباعهم الإيمان بالعمل والكفاح يرفضون الشيوعية ولا يقبلونها . والفقير المحروم يقبلها فقط إذا احتوت نفسه على رذيلتى الحسد والكسل إلى جانب الحرمان .

فالدافع للدعوة الشيوعية وقبولها إذن ليس هو الفقر أو انتساب الشخص إلى الطبقة العاملة . وإنما هو الحقد والحسد والأنانية وحب التحلل من تبعات العمل والتكاليف . وحياة كبار الشيوعيين ناطقة بذلك . فماركس وإنجلس يرفضان أى دعوة إلى إصلاح المجتمع والقضاء على الفقر بطريقة سلمية . ولا يقبلان إلا حلا قائما على أساس الانقلاب الثورى الناشىء عن تناحر الطبقات .

فيخصص البيان الشيوعى فقرة بعنوان : الأدب الاشتراكى والشيوعى ينتقد فيها كل أدب غــير شيوعى — يدعو إلى الإشتراكية وينتقد البرجوازية — ويحاول البيان إرجاع هذا النقد إلى دوافع لدى أصحابه تعود إلى مصالحهم الذاتية ويتهكم بالجميع .

فمثلا يهاجم البيان الشيوعى الإشتراكية المسيحية ويربطها بمصالح الإقطاعيين بقوله : (وكما كان الكاهن والإقطاعى يسيران دوما يدا بيد . كذلك تسير الإشتراكية الكهنوتية جنبا لجنب مع الإشتراكية الإقطاعية. وليس أسهل من أن يطلى النسك والزهد المسيحى بطلاء من الإشتراكية . أفلم تدع المسيحية أيضا ضد الملكية الخاصة والزواج والدولة ؟ أولم تبشر عوضا عنها بالمحبة ، والإحسان ، والأسمال الرثة ، والتبذل ، وقتل الجسد ، والتقشف والرهبانية والكنيسة ؟ إن الإشتراكية المسيحية ليست سوى

للماء المقدس الذى يسكبه الكاهن على نار الغيظ المتأججه بين جوانح الارستقراطية)[1] .

ولا يرضى البيان الشيوعى عن اشتراكية البرجوازية الصغيرة . مع أن نقدها للبرجوازية الكبيرة كان فعالا ومفيدا . لأنه يرى فيه دفاعا عن مصالحهم الخاصة لأن هذه الطبقة كانت مهددة بالذوبان ، والانضمام إلى صفوف البروليتاريا .

فدافعت عن وسائل الإنتاج القديمة بمهاجمة البرجوازية الحديثة .

ولا يرضى البيان الشيوعى عن محاولات قسم من البرجوازية إيجاد علاج للأمراض الإجتماعية . لأجل تقوية دعائم المجتمع البرجوازى .

ومن هؤلاء : الاقتصاديون ، ورجال الخير ، والإنسانيون ، والناس الذين يهتمون بتحسين مصير الطبقات الكادحة ، وتنظيم أعمال البر والإحسان. إلى أولئك الذين صاغوا الاشتراكية البرجوازية فى نظم كاملة استوحوها من فضاء غرفهم وأرادوا لها أن تطهر المجتمع البرجوازى من أدرانه التى تؤدى إلى بؤس البروليتاريين مع الإبقاء على الصبغة البرجوازية للمجتمع ، ومنهم من يتجه اتجاها عمليا يسعى لإقناع العمال بأن يحصروا همهم فى تغيير ظروف الحياة المادية لأن تغير العلاقات الاقتصادية هو وحده الذى يفيدهم ، وإقناعهم بأن أى انقلاب ثورى لا يفيدهم شيئا .

لا يرضى البيان الشيوعى عن هذا النوع من الاشتراكية . لأنه يدعو إلى البعد عن الصراع والانقلاب الثورى الذى لا يرى البيان الشيوعى طريقا صحيحا غيره لتحصيل مصالح الطبقة البروليتارية . ولا يرضى البيان الشيوعى. عن المذهب الاشتراكى والشيوعى الطوبيين . لأنه يدعو إلى تدابير تعمل على الحد من التناحر الطبقى الذى كان لا يزال فكرة باهتة فى أيامهم .

---

(١) البيان الشيوعى ص ٧٠ — ٧١ .

لا يرضى البيان عن كل هذه الآداب الاشتراكية . لأنها تريد إصلاح المجتمع بطريقة سلمية وهذا بطبيعة الحال يتعارض مع النظرية الأساسية فى الماركسية وهى أن الصراع أو التضاد ، أو التناقض هو قانون الوجود كله وأن الحل للبروليتاريا : إنما هو الانقلاب الثورى الناشىء عن تناحر الطبقات . ومعنى هذا : أن الأدب الشيوعى يجب أن يخدم هـــذا الهدف الهـام[1] .

(وقد أسس الشيوعية اثنان لم يكونا من أبناء الطبقة العاملة ولا الطبقة الفقيرة . فـ « كارل ماركس » من الطبقة الوسطى و « فردريك إنجلس » من الطبقة الغنية ولكنهما من المستعدين للشيوعية بالطباع والأخلاق ، وكلاهما نموذج للطبع الممسوخ فى اتجاهين متقابلين كان كارل ماركس — كما يقول أبوه — « أنانيا » لا يربطه بأسرته إلا اعتقاده أنها « مخلوقة من الذهب » تعطيه منه كل مايبتغيه ، وكانت أمه تقول له إنها تخشى أن يظل طوال عمره عالة عليها وكان صديقه وصفيه « إنجلس » يصفه بجمود العاطفة . وحب التعالى على أصحابه بهذا الجمود . وعاش داعية « العمل » زهاء ثلاثين عاما لم يعمل فيها مايكفى لقوته عاما أو بعض عام ولم يكن إنجلس عالة على الناس فى رزقه ، ولا احتاج أن يكون عالة عليهم فى أمر من أمور المعاش . ولكنه كان عالة عليهم بطبع مؤنث مدخول يلقى زمامه لكل من عاشره ولو كان من النساء ، ويحب الثورة كما تحب الطبائع المؤنثة مناظر العنف وسورة الغضب والهياج)[2] .

(وأقطاب الشيوعية من تلاميذ « ماركس » و « إنجلس » يجذبهم إلى « المذهب » طبع فاسد قبل أن يجذبهم إليها رزق محدود ، أو عيش مكدود . كان « لينين » فى طفولته يتلهى بكسر أجنحة الطير وتهشيم الحيوانات

---

(١) انظر البيان الشيوعى ص ٦٨ — ٨٣ .
(٢) لاشيوعية ولا استعمار ص ٢٢ .

الأليقة . ويقول في شرح برنامجه مع مخالفيه : إن أسلوبه معهم أسلوب السحق والإبادة ، ولا شأن له معهم بالمناقشة والإقناع . ويكتب إلى صاحبه « جوركى » فيقول . إن فناء ثلث العالم الإنسانى لايعنيه . وإنما يعنيه أن تستقر الشيوعية على أساس وكان « ستالين » مجرما مشوه الخلق — لايتورع أن يرمى مركبة البريد بالقذيفة المتفجرة ليسطو على مرتبات الموظفين المنقولة فيها ، ويقضى صباه بين التجسس للقيصر والحماسة للثورة ، ثم يتولى الحكم فيبيد من أساتذته وزملائه أضعاف من أبادهم القياصرة من آل رومانوف)(١)

الدعاية الشيوعية :

وساعد على انتشار الشيوعية بين مجموعات كبيرة من الفقراء — وخصوصا فى الدول النامية فى هذه الأيام — نوع من الدعاية اتبعه الماركسيون لاجتذاب الجماهير الجاهلة . فكيف يمارس الشيوعيون دعايتهم ؟ .

قلنا : إن الأساس الفكرى الفلسفى للشيوعية يعتمد على فكرتين أساسيتين هما أن كل شىء يتمتع بالوجود لا بد وأن يكون ماديا ، وأن كل موجود لابد وأن يتغير . وإذا كان التغير هو مبدأ أساسيا فى الفلسفة الماركسية . فإن كل شىء يقف أمام هذا التغير يجب أن يتحطم والفكر الماركسى قد وضع مبادىء تحطم هذه الموانع — أو بعبارة أخرى : وضع نظرية فكرية تجعل تابعيه يؤمنون بأن هذه الموانع لا أساس لها من الحقيقة فهى لا بد وأن تتغير — هذه النظرية الفكرية لايستطيع الناس جميعا أن يتذوقوها . ولكنها قاصرة على الذين يمارسون الفكر الفلسفى ، أو للمثقفين من الناس وهؤلاء وحدهم هم الذين يستطيعون أن يفهموا الأشياء إذا صيغت فى نظريات فكرية ولكن الغالبية العظمى من الناس لا تستطيع أن تتابع المسائل بهذا الشكل . ولذلك لجأت الماركسية إلى نوع آخر من العرض .

---

(١) لا شيوعية ولا استعمار ص ٢٤ .

عرضت فكرتها بطريقة دعائية تتلاءم مع الجماهير العامة . ولكنها تهدف إلى نفس الهدف الذي تهدف إليه النظرية الفكرية، وهو إقناع الناس بأن كل شيء يتغير حسب قوانين حتمية . وعملت على تحطيم الموانع . فماهى هذه الموانع التي هدفت النظرية الماركسية — وكذلك الدعاية الماركسية — إلى تحطيمها ؟

إنها المبادىء والتعاليم والتقاليد الثابتة . فمثلا المبدأ القائل : بأن المبادىء ثابتة — وهو يتمثل في الدين والفلسفة المثالية والقيم الأخلاقية مثل الفضائل والرذائل — كل أولئك تحاربه الدعاية المـاركسية . لأنه يمثل الثبات وعدم التغير .

وأيا ما كان . فالدعاية المـاركسية كما يقول الدكتور محمد البهى .

(تركز قوتها في ثلاث نقاط :

١ — معارضة ثبات القيم الروحية والأخلاقية والعقلية .

٢ — معارضة وضعية المرأة في المجتمع غير الشيوعى .

٣ — الاستخفاف بأصحاب المزارع ، وأصحاب رءوس الأموال ، وتمجيد أصحاب العمل البدنى بعد ذلك كله) [1] .

(وغالبا ما ينفث الشيوعيون سمومهم عن طريق القصة . فعندهم أن القصة أشرف أبواب الأدب . لأنها تكتب للجهلاء ، وتصلح لبث الدعاية الشيوعية . . . وعندهم أنها لاينبغى أن تدار على موضوع غير موضوع القضايا الإجتماعية [2] .

---

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي — د . البهى ص ٣٠٩ — ٣١٠ .

(٢) في بيتي . عباس العقاد — ص٣١ . سلسلة اقرأ . العدد ٣٣ — دار المعارف ١٠ أغسطس سنة ١٩٤٥ .

الماركسية والعالم الاسلامى

عندما نريد أن نتحدث عن أثر الماركسية فى العالم الإسلامى نقول : إن الماركسية اتبعت فى عرض المذهب طريقتين . إحداهما تتبع الأسلوب الفكرى أو الفلسفى ، والأخرى تتبع أسلوب الدعاية بما يتطلبه من ترويج وتهويل . وسبق أن تحدثنا عن الماركسية فى جانبيها هذين . ونستطيع القول : بأن الماركسية بجانبيها الفكرى والدعائى وجدت رواجا فى العالم الإسلامى فى السنوات الأخيرة .

الفكر الماركسى فى العالم الإسلامى :

فأما عن الفكر الماركسى الذى أخذ طابع الفلسفة . فقد انتقل إلى العالم الإسلامى عن طريق الأحزاب الشيوعية التى انتشرت فيه . وخاصة فى الدول الإسلامية التى اعتنقت حكوماتها الفكر الاشتراكى . فقد عملت بعض هذه الحكومات — بقصد منها أو بغير قصد — على ترويج هذا الفكر عن طريق أجهزة الإعلام وعقد بعض الحلقات الدراسية التى تشرف عليها الأحزاب الحكومية ، وروج فيها للأفكار الماركسية تحت شعار الاشتراكية . وقد رأينا الأنباء التى نقلت إلينا نشاط الأحزاب الشيوعية فى السودان والعراق حتى لقد سيطر الحزب الشيوعى على الحكم فى العراق فى ظل حكم عبدالكريم قاسم سنة ١٩٥٨ . ورأينا موقف الحزب الشيوعى السورى من الوحدة بين مصر وسوريا . ورأينا أيضا أثر الأحزاب الشيوعية العربية فى حزب البعث السورى والعراق حتى الآن .

ويدل على أثر الشيوعيين العرب البالغ : ما تحدث به الدكتور مصطفى السباعى إلى السيد « زايتسف » أحد كبار الخارجية السوفيتية . وقد كان فى زيارة للاتحاد السوفيتى مع وفد جامعة دمشق بدعوة من جامعة موسكو

فى يونية سنة ١٩٥٧ . قال : (إننا فى البلاد العربية لا يمكننا أن نلتقى مع الشيوعيين لعوامل كثيرة ، منها . أن سياستهم الوطنية ليست مستقرة — أى ليست مستوحاة من مصلحة الشعب بل من مصلحة حزبهم قبل شيء — ثم هى تتوجه بتأثير خارجى ، ومنها : موقف الشيوعيين فى بلادنا من الدين .

واستمر فى حديثه إلى السيد « زايتسف » ثم قال « أؤكد لك أن بلادنا لن تختار الشيوعية عقيدة وعندها أديانها . ولها شخصيتها وماضيها وطموحها وإذا كان الشيوعيون العرب يقولون لكم غير هذا فإنهم يضللونكم)[1] .

وحديث الدكتور السباعى هذا إلى السيد « زايتسف » يعطى انطباعا عن مدى نشاط الشيوعيين العرب فى الترويج للماركسية ، وعن موقفهم من الإسلام المتمثل فى رفضه وإحلال الماركسية محله فى توجيه المجتمع ، وعن ارتباطهم فى نشاطهم بتوجيهات من خارج العالم العربى ، ومحاولاتهم إقناع الاتحاد السوفيتى بأن مصالحه مرتبطة بنفوذ الشيوعيين العرب فى العالم العربى .

ولنأخذ مصر كمثال لنطبق عليه ما قلناه . فقد وجد فيها حزب شيوعى منذ زمن بعيد ، كان يعمل على نشر المذهب بكل مايستطيع من وسائل . ولكن الحكومات كانت تضغط عليه ، ولم يستطع أن يتنفس بحرية إلا بعد سنة ١٩٥٥ . بعد أن أقيمت علاقات تجارية بين مصر والاتحاد السوفيتى .

وأخـــذ قسطا أكبر من حرية العمل . عندما أعلنت الحكومة المصرية بقيادة « الرئيس جمال عبد الناصر » اعتناق الاشتراكية العلمية ، وبدأت إجراءات التأميم ، هنالك اضطرت الحكومة إلى مبرر تبرر به اتجاهها الاشتراكى فلم تجد إلا الفكر الماركسى . تستقى منه مع تحفظات ليس لها قيمة فى نظرى .

---

(١) اشتراكية الإسلام د . مصطفى السباعى ص١٠ ، ١١ ط٣ ـ الدار القومية للطباعة والنشر .

المهم أن أجهزة الإعلام بدأت تردد بعض الشعارات الماركسية — تحت شعار الإشتراكية — مثل صراع الطبقات ، والعلمية التى يجب أن يصطبغ بها التفكير ، وطرح الفكر غير الواقعى وما إلى ذلك من شعارات .

وقد أتيح لـ « خرشوف » أن يروج الماركسية أمام مجلس الأمة المصرى. فقد ألقى خطابا أمام أعضاء المجلس فى يوم ١١/٥/١٩٦٤ وقدمه « الرئيس جمال عبد الناصر » إلى النواب بقوله :

(إنكم أول مجلس للأمة يتحمل مسئوليته التاريخية بعد إتمام مرحلة التحول الإشتراكى العظيم ، وبالتالى فأنتم هنا أولى الطلائع التى قدر لها أن تتحمل المسئوليه التاريخيـة فى التقـدم — بالإشتراكية — إلى مرحلة الإنطلاق العظيم)(١) .

وجاء فى حديث « خروشوف » عن مبادىء التعايش السلمى . المتمثلة فى أن — من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجاته — ما فحواه : أن هذه الأهداف لا تتحقق إلا فى ظل الرخاء الإقتصادى دون غيره حتى ولو كان هذا بغير الأديان وتشريعات السماء قال :

(إننا نبذل كل ما لدينا من الجهود لتحقيق هذه الأهداف ، تحقيق مبادىء التعايش السلمى، كل حسب قدرته ،وكل حسب إحتياجاته . وتحقيق هذا المبدأ لا يمكن إلا فى أحوال الرخاء الكامل الذى لايتأتى من السموات أبدا . بل إنه سوف يأتى عن طريق عمل الشعوب وإرادتها نتيجة لتحقيق المشروعات الإقتصادية المختلفة والجبارة)(٢) .

وجاء فى حديثه عن التقدم العلمى الذى حدث نتيجة الإشتراكية ما فحواه : أن روسيا تقدمت إقتصاديا وعلميا ، وإرتادت الفضاء ، وإقتحمت

---

(١) الأهرام ٢٢/٥/١٩٦٤ ص ١ .
(٢) المصدر السابق ص ٨ .

بكل ما تعنى هذه الكلمة حرفيا قال : (فإن روسيا التى كانت متأخرة إقتصاديا فى الماضى تحولت الآن إلى ثانى بلاد العالم من حيث الإقتصاد ، وأصبحت تقتحم السماء بكل قوة وإصرار ، بكل ما فى هذه الكلمة من معان حرفية . بعد أن حققنا الجولات الفضائية المختلفة)[1] .

ومعنى إقتحام السماء بكل ما تعنى هذه الكلمة حرفيا يفهم . عندما تستعيد الأذهان ما قاله « جاجارين » - عندما عاد من رحلته الفضائية — من أنه بحث عن الله فى السماء فلم يجده .

وهكذا روج « خروشوف » للمبادىء الماركسية أمام أعضاء مجلس الأمة المصرى وخصوصا المبدأ القائل : إن أساس التقدم البشرى هو العامل الاقتصادى وحده وإن الدين معوق للشعوب . بل إن الدين لا حقيقة له على الإطلاق : وخصوصا أن الروس بحثوا عن الله فى السماء فلم يجدوه .

وفوق هذا : فقد أنشأ الإتحاد الإشتراكى المعاهد الإشتراكية ومعسكرات الشباب التى تخرج الشباب الصالح للتوجيه فى التنظيم المدعو « منظمة الشباب الإشتراكى » وأحيط المنتسبون إلى هذه المعاهد والمعسكرات بالرعاية الكاملة وكوفىء الممتازون منهم بإعطائهم فرص التفرغ السياسى نظير مكافآت مالية فوق مرتباتهم وأتيحت لهم فرص إجتماعية لم تكن تتاح لغيرهم على مستوى الشعب المصرى وبالجملة فقد ربطوا التفوق الإجتماعى بالتفوق فى هذه المعاهد والمعسكرات والإخلاص لمبادىء منظمة الشباب . فى ظل هذه الظروف لقنت المبادىء الماركسية تحت « شعار الإشتراكية العربية العلمية » .

« والرئيس أنور السادات » يشير إلى هذا الترويج الماركسى أثناء حديثه فى إجتماع اللجنة المركزية يوم ١٦ يوليو سنة ١٩٧٣ . عندما وصل به

---

(١) المصدر السابق ص ٨

الحديث إلى الورقة الفكرية التى يجرى إعدادها لتعرض على المؤتمر القومى بقوله :

(هذه الورقة الفكرية ضرورية حتى نستطيع بها أن نفسر الميثاق ، ونتجنب عمليات التأويل التى تعرض لها الميثاق . حيث جنحت بعض التفسيرات إلى مذهب معين هو المذهب الماركسى) [١] .

وبالطبع فإن « الرئيس أنور السادات » يشير إلى الماركسيين — خارج مصر وداخلها — الذين نادوا بالمبادىء الماركسية تحت شعار الإشتراكية . التى كان ينادى بها « عبد الناصر » . وكان الماركسيون داخل مصر فى هذه الأثناء يحاولون الضغط على الحكومة المصرية ، مستغلين فرصة إحتياج مصر إلى مساعدة الإتحاد السوفيتى ويدل على ذلك شكوى « الرئيس أنور السادات » من هذا الوضع فى حديثه فى نفس الشهر بمناسبة العيد الحادى والعشرين للثورة . فشكا من محاولات بعض الفئات فى الداخل - التى استغلت صفتها ، وإستغلت المذهبية — لتحقيق بعض التحركات لتحقيق أهداف لهم فعرضت العلاقة بين مصر والإتحاد السوفيتى إلى الإهتزاز[٢] .

وهــذه الفئات التى كان يعنيها الرئيس أنور السادات هى عبارة عن الماركسيين الموجودين فى داخل مصر ، ويحاولون الضغط على الحكومة المصرية لكى تتجه نحو الماركسية . وكان ذلك كله نتيجة لتأثير أجهزة الإعلام ، والمعاهد الإشتراكية ومعسكرات الشباب قبل ثورة التصحيح التى قام بها « الرئيس أنور السادات » فى ١٥ مايو سنة ١٩٧١ .

دور منظمة الشباب الإشتراكى فى الترويج للماركسية وموقفها من الدين :

والآن نلقى ضوءا على المبادىء الماركسية التى كانت تدرس فى المعاهد الإشتراكية ، والمعسكرات الشبابية . كانت هذه المعاهد والمعسكرات عبارة

(١) جريدة الأخبار ص ٣ يوم ١٩٧٣/٧/١٧ .
(٢) أنظر جريدة الأخبار ص ٨ يوم ١٩٧٣/٧/٢٤ .

عن ثلاث مراحل . يخرج منها المنتسب إليها بعد إنتهاء المرحلة الثالثة موجها سياسيا . بدأ كتاب المرحلة الأولى وكتاب المرحلة الثانية بمقـــال كتبه «الدكتور حسين كامل بهاء الدين» ، يتحدث فيه عن المعرفة الإنسانية وعن المنهج العلمى ، ودراسة المجتمع الإنسانى ، والقوانين التى يجرى عليها نظام المجتمع .

فيعطى الكاتب لمحة عن تاريخ المعرفة الإنسانية — ويركز فيها على المنطق — ويقارن بين المنطق الأرسطى والمنطق الحديث ويدين المنطق الأرسطى ويرفضه . ثم يرى أنه قد إنتقل إلينا هذان المنطقان إرثا من الماضى على إختلاف أشكالهما .

ونواجه فى العصر الراهن صورة متطورة لوجه الخلاف بين المنطقين . فتقسم مناهج البحث إلى منهجين : الأول ذاتى يحكم على الأمور طبقا للآراء التى تناقلتها الأجيال ، وصارت كالأمثال .. أو طبقا للعواطف . ويتجاهل واقع الأمور والقوانين الموضوعية التى تتحكم فيها .

والثانى نظرة موضوعية (تؤمن بالواقع كحقيقة لها قوانين علمية تؤثر فيها وتسيطر عليها ، كما تؤمن بالأسلوب العلمى الذى ينظر إلى الكون على أنه قابل للإكتشاف وقابل للفهم والمعرفة . وتنظر للمعرفة على أنها طريق مفتوح للإكتشاف دون ما حد من تعصب أو عقد . ولقد فرض الأسلوب العلمى فى جيلنا هذا وجوده ، وجعل مفهوم الفلسفه — كغيبيات غامضة أو نقاش سفسطائى لا نتيجة له — أمرا لا يمكن قبوله ولا يصلح إلا كذكرى تاريخية فى تطور الإنسانية . لقد فرض العلم والمعرفة وجودهما على الفكر والواقع الإنسانى . ومع التطور المذهل فى شتى الإتجاهات إزدادت الحاجة إلى وجود الأسلوب الذى يضمن الوصول إلى النتائج والأهداف .

ولقد وصلت المعرفة فى عصرنا هذا إلى درجة جعلت من الأسلوب

نفسه أمرا حيويا . ولقد أصبح الوصول إلى الأهداف مرهونا بأسلوب الوصول إلى هذه الأهداف ، بل وأصبح الأسلوب العلمى فى معظم الأحيان هو الطريق الوحيد للوصول إلى الأهداف دون ما فرصـــة للصدفة أو الارتجال)[1] .

وحتى الصدفة أوشكت أن تخضع للعلم الحديث ، وقد توصل العلم إلى قياسها وحسابها وتوقعها .

وهدف الدراسة : الوصول إلى الحقيقة . ولـكن ما طبيعة الحقيقة التى تهدف الدراسة إلى الوصول إليها ؟ . الحقيقة التى يجب الوصول إليها لا بد وأن تـكون مرتبطة بالواقع الملموس . مثل قوانين الميـكانيكا التقليدية التى يمـكن تطبيقها على المحسوسات . ولـكن عندما نحاول أن ندرس الأجسام المتناهية فى الصغر تفقد هذه القوانين مجال تطبيقها وتستبدل بقوانين الأعداد الـكبرى أو القوانين الإحصائية .

والحقيقة لها وجهان : وجه مطلق ، ووجه نسبى . فالوجه المطلق هو عبارة عن الحقيقة المطلقة التى يسعى العلم إلى الوصول إليها بالأسلوب العلمى ، وتزداد بها المعرفة الإنسانية .

والوجه النسبى هو ذلك الوجه من الحقيقة الذى وإن كان يحتوى على بذور الحقيقة المطلقة إلا أنه يدل على ما وصلت إليه المعرفة فى زمان ومكان معينين فمعرفتنا بالذرة الآن وإن كانت كبيرة . إلا أنها نسبية بالقياس إلى الحقيقة المطلقة . والحقيقة النسبية هى الوجه المشرق فى مجال الحقيقة المطلقة البـكر .

ولا بد لنا إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة من أن نتبع عدة أمور جوهرية وهى :

---

(١) « محاضرات المرحلة الأولى » منظمة الشباب بالاتحاد الاشتراكى العربى ص ٧ ، ٨

١ — تحديد المشكلة . ٢ — التحليل .
٣ — تحديد الوسائل .
٤ — اختيار الحلول المناسبة للمشكلة المدروسة .

والذى يهمنى هنا هو ما يسمى بتحديد المشكلة أو الهدف . لأنه يحتوى على تلميح بإدانة ما وراء الطبيعة . ولهذا ينبغى إيراد نصه : (لا بد من تحديد أو تعريف المشكلة أو الهدف من الدراسة بوضوح ودقة ، فالبدء فى الدراسة أو لعمل دون تحديد للأهداف أو المشكلات هو نوع من المغامرة المتهورة ، وارتياد للمجهول دون دليل مضمون . ولا يمكن بداهة للرحالة الذى يقصد واحة فى الصحراء أن يتجه إلى موقعه هذا دون الاستعانة ببوصلة دقيقة يستدل منها من بدء الطريق إلى أنه يسير فى اتجاه الهدف المحدد . إن الشعارات البراقة والألفاظ الجوفاء لم تعد تصلح فى عصرنا هذا أن تكون أهدافاً . ولكن لا بد من حقائق محدودة مرتبطة بواقع الحياة ، ولا بد من أغراض ملموسة يمكن أن تحدد بوضوح وجلاء وأن يخضعها العلم للمعرفة والحساب وعلى سبيل المثال إن هدف مضاعفة الدخل القومى فى ١٠ سنوات هو هدف محدد قابل للدراسة وقابل للتحقيق)[١] .

ويجب علينا أن نطبق الأسلوب العلمى السالف الذكر على دراسة القوانين التى تحكم المجتمع الإنسانى — بطريقة تلائم هذه المشكلة — فندرس القوانين التى تتحكم فى المجتمع الإنسانى وتطوره . وقبل أن يبدأ الكاتب فى دراسة هذه القوانين قرر أن دراسة العلوم الفلسفية قد بدأت قبل كثير من العلوم الطبيعية بزمن طويل ، وتأخر تقدم العلوم الاجتماعية ولقد كان من أسباب التأخر ومن ظواهره عائق رئيسى ذو جانبين مترابطين هما :

---

(١) المصدر السابق ص ٩

الجانب الأول : العلة الغائية . أو مبدأ الغاية .

الجانب الثاني : العقدة السببية الخطية . أو الواحدية الاتجاه .

فأما عن العلة الغائية فقد حبس كثير من المفكرين أنفسهم وراء ستار حديدي يتمثل في الاعتقاد بأن كل شيء في العالم وجد لتحقيق غاية معينة . وأن هذه الغاية هي السبب الحقيقي في وجوده . ثم يرجعون بفكرهم من هذه النقطة إلى الوراء يحاولون أن يفسروا الظواهر كلها طبقا لهذه الغاية مهما تعارض التفسير مع الواقع الموضوعي . وظهر بعد ذلك خطأ هذه النظرية ، فهي من ناحية المنطق خلط ، ومن ناحية الفلسفة عقيمة ، ومن ناحية العلم خطأ .

وأما عن العقدة السببية الخطية . أو الواحدية الاتجاه ، فقد أصابت العلوم الإنسانية بنكسة أخرى تتمثل في أن كثيرا من المفكرين صاروا في متاهات لا نهاية لها فبحثوا عن أشياء ليس لها طريق يوصل إليها . وهي الأسباب الأولى للظواهر والأشياء ، فبحثوا عن الأسباب الإيجادية البعيدة الغامضة ، وتصوروا أن السبب هو عنصر الإيجاد . ويبحثون في سلسلة الأسباب حتى يصلوا إلى تخيل قوى خفية وراء الظواهر ، وأغفلوا البحث عن الأسباب الأساسية ، والكشف عن العلاقات السببية بين الظواهر في واقعها المتحرك الحيوي ، وبذلك انساق الفكر (وراء سراب التفكير الميتافيزيقي الذي كان امتداداً للتفكير البدائي الساذج الذي يؤمن بالسحر والشعوذة .. ولقد استمرت هذه النكسة حتى جاء « ستيوارت مل » حرر العلاقة السببية من فكرة العلاقة الخطية في الإيجاد التي تعبر عن إرادة مجهولة)[١] .

وحصر التفكير في الأسباب على أنها مجموعة من العلاقات التي تسبق

---

(١) المصدر السابق ص ١٦

أو تصحب الظواهر المختلفة . واتجه التفكير العلمى للكشف عن القوانين التى تخضع لها الظواهر . بدلا من السعى وراء الأسباب الأولى للأشياء.

ويرى الكاتب : أن دراسة المجتمع الإنسانى يجب أن تخضع للأسلوب العلمى .

فتدرس القوانين التى يخضع لها باعتباره جزءا من الكون تجرى عليه القوانين التى يجرى عليه . ويجب أن يدرس المجتمع لكشف تلك القوانين التى تجرى عليه . ويجب أن يدرس المجتمع لكشف تلك القوانين تخضع لها ظواهره .

ويبتعد عن السببية الخطية التى تهدف إلى دراسة العلة الأولى . ويبدأ فى الحديث عن القوانين التى يخضع لها المجتمع فى تطوره. ويعد القوانين الماركسية المعروفة وهى .

١ — ترابط عناصر الحياة : والحياة هنا تشمل — الطبيعة والمجتمع الإنسانى — بمعنى : أن ظواهر الكون كلها مترابطة تتبادل التأثير بعضها فى بعض مما يصعب علينا الوصول إلى الحقيقة المطلقة. نظرا لأن وسائلنا للمعرفة محدودة ولهذا تأتى تنبؤاتنا احتمالية .

٢ — الجديد ينبت من قلب القديم : بمعنى أن القديم يحتوى على جذور الجديد . ويمكن تطبيق هذا على المجتمع الإنسانى فى ظواهره المختلفة .

٣ — التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية .

٤ — صراع الأضداد والمتناقضات .

وهكذا يدين الكاتب الأسلوب الميتافيزيقى ويراه ضربا من الضلالة والشعوذة لايفيد شيئا . ويوجب اللجوء إلى الأسلوب العلمى الذى يحصر البحث فى الوقائع الملموسة . وينبغى أن يكون هدف الدراسة هو الوصول إلى الحقيقة التى يجب أن تكون مرتبطة بالواقع الملموس .

ولن نصل إلى الحقيقة إلا باتباع عدة أمور هامة . وأولها : تحديد المشكلة أو الهدف ، وحصر الهدف فى واقع ملموس يمكن تحقيقه ودراسته بالأسلوب العلمى المعتمد على التجربة والملاحظة ، والبعد عن الشعارات البراقة التى لا يمكن أن تخضع للأسلوب العلمى . ومعنى هذا : أن الكاتب يريد أن يحصر الإنسان فى الواقع المادى فقط ، ويمنعه من ارتياد الآفاق غير المادية . لأن ذلك لن يحل مشاكله ولن يفيده شيئا .

ويجب أن ندرس القوانين التى يسير عليها المجتمع الإنسانى بالطريقة العلمية السالفة الذكر فقط دون غيرها .

والخلاصة : أن الكاتب يدين كل ماهو غير مادى على النحو الذى يفعله الماركسيون . فيستبعد الميتافيزيقا ومنها — فكرة الإله والخالق — ويحصر الإنسان فى الوقائع الأرضية ، ويجعل المادية الجدلية هى الأساس للتفكير الصحيح فى مشاكل المجتمع .

موقف منظمة الشباب الاشتراكى من الدين الإسلامى :

والموجهون فى المعاهد الاشتراكية ومعسكرات الشباب يركزون على فكرة استبعاد الدين عن الحياة ، ويريدون أن يبعدوا توجيه الدين عن المجتمع . ويتضح ذلك عندما يدرسون للشباب علاقة الدين بالقومية العربية التى كانت دعوة شائعة فى عهد الرئيس « عبد الناصر » . فكانت دعوة أساسية إلى جانب المبدأ الاشتراكى . فيدرسون فى المرحلة الثالثة مقالا تحت عنوان « القومية العربية » كتبه الدكتور « يحيى الجمل » وقسم حديثه إلى أربعة عناصر هى :

١ — مفهوم القومية بمعنى عام .

٢ — تطبيق هذا المفهوم العام على القومية العربية .

٣ — حركة القومية العربية فى الوقت الحاضر .

٤ — مضمون القومية العربية .

ولكى نبين علاقة الدين بالقومية العربية فى نظر موجهى منظمة الشباب الاشتراكى . ينبغى أن نتعرض لرأى الكاتب فى العنصرين الأولين وهما : مفهوم القومية على وجه العموم ، وتطبيق هذا المفهوم على القومية العربية .

عندما تحدث الكاتب عن مفهوم القومية — على العموم — نبه على أن هنالك نظريات كثيرة . منها مايجعل الوجود القومى نتيجة سبب واحد ، ومنها مايجعله نتيجة أسباب متعددة . وذكر من القسم الأول عدة نظريات وهى : وحدة الجنس ووحدة الدين ووحدة الإرادة ووحدة اللغة .

تلك النظريات التى ترجع الوجود القومى إلى سبب أو عنصر وحيد . ورفض منها النظريات القائلة : بوحدة الجنس ووحدة الدين ، وإرادة التوحيد ، وقبل وحدة اللغة على أنها سبب جوهرى فى وجود القومية ولكنه غير وحيد .

والذى يعنينى هنا : هو رأى الكاتب فى — نظرية وحدة الدين — فإنه رفضها كأساس لوجود القومية — سواء كان سببا وحيدا أم مشتركا مع غيره — مخالفا بذلك حقائق التاريخ . ويستدل على عدم صلاحية الدين ليكون سببا من أسباب وجود القومية بعدد من القوميات يذكر منها — باكستان وإيران والأمة العربية — .

توحد الدين فى هذه الدول . ومع هذا لم تقم فيها قومية واحدة . وهذا أيضا مخالف لحقائق التاريخ فإن الإسلام استطاع لفترة طويلة أن يقيم قومية واحدة بين شعوب من أجناس مختلفة . وذوى لغات مختلفة على أساس من وحدة الدين .

ولخطورة هذا الرأى نورد ماقاله الكاتب بنصه :

(وخلاصة الرأى بالنسبة لعلاقة الدين بالقومية ، أن الدين الواحد أو

الغالب سبب من أسباب القوة فى الكيان القومى ولكنه بيقين ليس سببا من أسباب الوجود فالدين الواحد أو الغالب بين مجموعة من الناس لا يستطيع أن يجعل هذه المجموعة قومية واحدة. ولكن الدين الواحد أو الغالب داخل مجموعة قومية يكون سببا من أسباب قوة الكيان وتماسكه. وهنا الفرق بين سبب الوجود وسبب القوة. الدين الواحد أو الغالب إذن ليس سببا أو أساساً للوجود القومى، وإن كان سببا لقوة هذا الوجود)[1] .

وعندما انتهى الكاتب من الحديث عن النظريات التى ترجع الوجود القومى إلى سبب وحيد، وقبل منها نظرية وحدة اللغة فقط على أنها عنصر أساسى من عناصر وجود القوميات — ولكنه غير كاف وحده لقيام القوميات — بل تحتاج القوميات فى وجودها إلى عناصر أخرى.

تحدث عن العناصر الضرورية إلى جانب وحدة اللغة بقوله :

(والواقع أن دراسة هذه النظريات وتقصى الدراسات المختلفة فى شأن القومية توضح لنا أن العناصر الأساسية والأركان الأساسية التى يقوم عليها الوجود القومى تتمثل أساسا فى الأمور الآتية :

أولا : وحدة اللغة .

ثانياً : التراث المشترك أو وحدة التاريخ .

ثالثاً : المصير المشترك أو وحدة الهدف .

والواقع أن هذه الأركان الثلاثة تفترض وتؤدى فى نفس الوقت إلى ركن رابع غاية فى الأهمية وإن لم يعالجه كثير من دارسى القوميات. ذلك هو عنصر الإستمرار والإتصال فى الوجود القومى)[2] .

وهكذا اعتبر هذه العناصر وجود القوميات — على وجه العموم —

---

(١) محاضرات المرحلة الثالثة ـ منظمة الشباب ـ الإتحاد الإشتراكى ص١١٥ .
(٢) المصدر السابق ص ١١٧ — ١١٨ .

وعندما أراد أن يتحدث عن مفهوم القومية العربية رأى أن تلك العناصر تنطبق تماما على القومية العربية . حتى أن الميثاق اعتبرها وحدها فى تحديده عناصر القومية العربية يقول الكاتب :

(الواقع أننا نستطيع أن نقول بغير ادعاء أو افتعال : إن المفهوم القومى العام بأركانه التى استعرضناها لا يوجد له تطبيق أوضح ولا أكثر تجسيدا من الأمة العربية ذات الوجود القومى العربى . وقبل أن نستعرض هذه الأركان التى تحدثنا عنها لنرى مدى توافرها فى الكيان القومى العربى نجد أنه من الأوفق أن نقدم رأى الميثاق فى هذا الصدد . « إن الأمة العربية لم تعد فى حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها . لقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربى ذاته . يكفى أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التى تصنع وحدة الفكر والعقل ، يكفى أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التى تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التى تصنع وحدة المستقبل والمصير » والواقع أن هذه العبارات من الباب التاسع من الميثاق جمعت أركان القومية التى يتفق عليها الباحثون فى القوميات . وقطعت العبارة فى وضوح وبساطة بتحقيق هذه الأركان ووجودها بالنسبة للأمة العربى)[1] .

ومن يتأمل فيما سبق — يجد أن الكاتب رفض أن تكون وحدة الدين عنصرا أساسيا من عناصر وجود القومية عموما . وعلى هذا يكون الدين ليس عنصرا من عناصر القومية العربية — فى رأى الكاتب ، وفى رأى الميثاق الوطنى — وهذا يتضح من تطبيق الكاتب مفهوم القومية . الذى ارتضاه . على عبارة الميثاق فى تحديد مفهوم القومية العربية . والذى يرفض فيه أن يكون الدين عنصرا من عناصر القومية .

وأكثر من هذا : عندما يشرح إشارة الميثاق إلى وحدة التاريخ فبينما

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ — ١٢١ .

يقرر التاريخ . أن الدين هو الذى صاغ هذه الوحدة . يرفض الكاتب حقائق التاريخ . ويرى أن تاريخ الكيان العربى ظل مستقلا عن التاريخ الإسلامى . وأكثر من هذا أن الدول الإسلامية كانت تحافظ على قوتها طالما تعتز بكيانها العربى ، وتضعف إذا ابتعدت عنه .

يقول الكاتب :

(ويستمر اختلاط التاريخ العربى بالتاريخ الإسلامى قرونا طويلة . ذلك كله لم يؤد مطلقا إلى إذابة الكيان العربى واختلاطه بغيره من الكيانات التى كانت وما تزال تدين بالإسلام ولا تنتمى إلى العروبة . ومازال المؤرخون يرون ضعف بعض الدول الإسلامية وسر قوتها فى محافظتها على كيانها العربى أو ابتعادها عنه مما يدل بيقين على أن العروبة أو الوجود القومى كان أساسا مميزا للحضارة العربية)[١].

وإلى هنا نتبين كيف أن الاتحاد الاشتراكى كان يلقن الشباب — الذى يعده لقيادة النضال — المبادىء الماركسية كما سبق . ويغرس فى أذهانهم فكرة أن المجتمع العربى يجب أن يخلو من عنصر الدين كمقوم من مقومات وجوده .

وهكذا فرغ الموجهون فى المعاهد ، ومعسكرات الشباب — التابعة لمنظمة الشباب الاشتراكى — القومية العربية من الدين فى محاولة لأن يغرسوا فى الأذهان فكرة إبعاد الدين عن التوجيه فى الحياة العامة . ولكن لابد لهم من أن يتملقوا عاطفة الشباب لدينية . فكان أن وضعوا مقالا ضمن محاضرات المرحلة الثانية بعنوان : القيم الروحية والاشتراكية . وافتتح بالقول :

(إن موضوع « القيم الروحية والاشتراكية » يفرض نفسه فى كثير من

(١) المصدر السابق ص ١٢٣ .

العقول والنفوس تحت عنوان آخر هو « الدين والاشتراكية » أو « الإسلام والاشتراكية » . وهذا الموضوع يعرض فى نوعين من الأذهان ، ويطوف فى نوعين من النفوس : فهو يطوف أحيانا فى أذهان ونفوس جادة ومخلصة وصادقة تؤمن بالله ورسالاته ، وتدين دين الحق مع محمد عليه الصلاة والسلام ومع عيسى عليه السلام ، وتؤمن فى نفس الوقت بأن الطريق المحتم للخروج بهذا المجتمع من التخلف الاقتصادى ومن الظلم الإجتماعى ... هو طريق الاشتراكية . فيكون من حقها أن تتساءل ، وأن تقف فى موقف طالب العلم ، وأن تطلب تحديد العلاقة بين الإسلام والدين وبين الاشتراكية بصفة عامة ، وتريد أن تطمئن إلى أن ولاءها للنظام الاشتراكى لا يمس من قريب ولا بعيد ولاءها الأصيل لدين الله تعالى)[1] .

ومن هذا يتضح : أن المقال قصد به طمأنة الشباب — الذى يؤمن بالدين أو بالقيم الروحية على وجه العموم . وفى الوقت نفسه يؤمن بالاشتراكية كحل حتمى لمشاكل المجتمع — إلى أنه من الممكن الجمع بينهما . ولهذا يهتم المقال ببحث العلاقة بين القيم الروحية ، والاشتراكية التى لا تفهم فى المجتمع المصرى إلا بعنوان : العلاقة بين الدين والاشتراكية .

ولبيان العلاقة بين القيم الروحية وبين الاشتراكية يقرر المقال : أن الميثاق الوطنى يحتوى من الناحية النظرية على محورين أساسيين وهما :

١ — الإيمان بالله وكتبه ورسله .

٢ — الإيمان بأن الاشتراكية هى الطريق الحتمى الوحيد لحل مشاكل المجتمع الاقتصادية والإجتماعية . ولا بد لكل مواطن أن يعرف العلاقة بين هذين المحورين .

ولا يتأتى إدراك هذه العلاقة على وجهها الصحيح إلا بتصفية بعض

---

(١) محاضرات المرحلة الثانية — منظمة الشباب الاشتراكى ص ١٤٢ .

المشاكل المتعلقة بمشكلة العلاقة بين الدين والاشتراكية العلمية . وحصر المقال المشاكل التى تظهر العلاقة بين القيم الروحية والاشتراكية العلمية بمظهر التعارض بينهما فى ثلاث وهى :

١ — استناد الاشتراكية فى كثير من البلدان التى طبقتها إلى أساس مادى .

٢ — تقديم الاشتراكية نفسها على أنهـا فلسفة كلية شمولية تمس الـكون كله . ممـا جعلها تصطدم بالدين الذى يعرض نفسه كفلسفة كلية أيضا .

٣ — تفسير رجال الدين للدين تفسيرا منافيا لطبيعته[١].

ويتناول المقال هذه المشكلات بالتحليل . محاولا لإزالة التعارض البادى بين الاشتراكية العلمية ، والقيم الروحية . ولنحاول هنا أن نعرض حله للمشكلة الأولى لنرى : هل استطاع فعلا أن يزيل التعارض بين الاشتراكية العلمية ، والقيم الروحية أم لا ؟

يقرر المقال : أن القرآن يعتبر الإيمان بالغيب أساسا رئيسيا من أسس الإيمان ، والميثاق يتحدث عن الاشتراكية العلمية ومعلوم أن الاشتراكية العلمية تعنى : رفض كل مالا يخضع للحواس ومن ثم ترفض الغيب رفضا قاطعا . هكذا يحدد المشكلة ومن هذا التحديد ينطلق فى محاولة لتضييق الهوة بين الإسلام والاشتراكية العلمية .

والطريقة التى سار عليها . تحتوى على مغالطات واضحة ، وتضليل مقصود . ويمـكن تركيز محاولته فى نقطتين ، إحـــداهما : تفسير كلمة العلمية — التى وصف بها الميثاق الاشتراكية — تفسيرا يخرجها عن معناها المادى المباشر .

---

(١) انظر المصدر السابق ص ١٤٢ — ١٤٣ .

والأخرى : إثبات أن الإسلام يدعو إلى الكشف عن قوانين الطبيعة والمجتمع والانتفاع بها وسنناقش مع الكاتب محاولته هذه .

فبالنسبة للنقطة الأولى — يقول المقال .

إن (العلمية فى ميثاق العمل الوطنى لم تكن على الإطلاق إشارة إلى نظرية معينة من النظريات الاشتراكية . وإنما كانت تعبيرا وتمسكا بمنهج معين فى تحليل المجتمع أولا . ثم فى اختيار الحلول الملائمة لمشاكل المجتمع ثانيا . ونكون أكثر صراحة فنقول ان العلمية قد اقترنت فى أذهان بعض الناس بضرورة الإيمان بتفسير مادى للحياة . وليس فى مبادىء الميثاق ولا فى سياقها ولا فى مجموع نصوص الميثاق ولا فى واقع الجمهورية العربية ، ولا فى خطب رئيس الجمهورية العربية المتحدة ، ولا أحد من القادة السياسيين ما يشعر من قريب أو بعيد بأن العلمية التى توصف بها الاشتراكية فى الجمهورية العربية المتحدة تقتضى الإيمان بتفسير مادى للحياة)[1] .

ونقول تعقيبا على هذا : إن الأصل هو أن الاشتراكية العلمية تعنى الماركسية المادية . والكتب التى تدرس فى المعاهد الاشتراكية تحتوى على عبارات كثيرة تدل على أن الميثاق الوطنى قد اختار الماركسية منهجا للتقدم . والعبارة التالية تدل صراحة على ذلك :

(إن الميثاق قد تبنى النظرية الماركسية كأساس ومنهج للتقدم)[2] .

وليس هذا فحسب . بل إن الكتاب الذى نقلنا منه هذه العبارة ، يعدد الأفكار التى قبلها الميثاق الوطنى من الماركسية ، والفكر الاشتراكى العالمى وهى :

١ — الإيمان بالتطور ، وأنه لا وجود لنظام اجتماعى ثابت لا يتغير بتغير الظروف الموضوعية التى أدت إلى نشوء هذا النظام .

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٤ .

(٢) محاضرات المرحلة الأولى منظمة الشباب الاشتراكى ص ٦٢ .

٢ — أن التطور الإجتماعى تحكمه قوانين علمية معينة يمكن استخلاصها من دراسة تطور النظم الإجتماعى المختلفة .

٣ — أن هذا التطور لا يحدث كنتيجة لدفع خارجى أو لعوامل غير منظورة . وإنما يحدث لأن النظام الإجتماعى القائم لم يعد قادرا على حل المتناقضات التى تنشأ بين قوى الإنتاج من جانب ، وبين العلاقات الإنتاجية القائمة من الجانب الآخر .

٤ — وأن حركة الجماهير فى صراعها من أجل الحياة هى الوسيلة التى يتم بها هذا التغير وتبرزها هذه المتناقضات .

٥ — أن حل متناقضات المجتمع الرأسمالى لاتتم إلا عن طريق الملكية العامة لأدوات الإنتاج ، والتوزيع على أساس من المشاركة فى الإنتاج ، والتخطيط الشامل ، والسيطرة السياسية للقوى صاحبة المصلحة فى التغير الإجتماعى)[1] .

وعبارات الميثاق الوطنى نفسه ناطقة بأن الاشتراكية العلمية هى المنهج الوحيد للتقدم .[2]

وأن الأوضاع الاقتصادية وحدها هى التى توجه النظام السياسى فى كل بلد بكل حذافيره[3] .

وأن الصراع حتمى بين الطبقات[4] .

وأن مجتمع الرفاهية — الذى ترمى إليه الاشتراكية العلمية — قادر على أن يغير الأخلاق والقيم القديمة ، ويستبدلها بأخلاق وقيم جديدة تلائم

---

(١) المصدر السابق ص ٦٢ — ٦٣ .

(٢) انظر الميثاق ص ٥٠ — هدية من جريدة التعاون ٢١ مايو سنة ١٩٦٧ العدد ٢٢٢ .

(٣) انظر الميثاق ص ٣٧ . (٤) انظر الميثاق ص ٤٢ .

المجتمع الاشتراكى . بعد استبعاد القوى الضاغطة المختلفة التى عانى منها مجتمعنا زمانا طويلا [1] .

وهذه القيم الجديدة يجب أن تسود فى الثقافة الوطنية ، ويجب أن تتطور نصوص القانون لكى تتلاءم مع هذه القيم الجديدة [2]. ومن هذه القيم التى يجب أن تسود :

(أن المرأة لابد أن تتساوى بالرجل ، ولا بد أن تسقط بقايا الأغلال التى تعوق حركتها الحرة . حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية فى صنع الحياة)[3] .

وقد سبق أن أوضحنا : أن المعاهد الاشتراكية تدرس : أن المنهج العلمى الصحيح الذى ينبغى أن يطبق فى دراسة قوانين الطبيعة ، وقوانين حركة المجتمع يجب أن يكون منهجا علميا يرفض كل ماهو غيبى غير محسوس ، ويدين كل فكرة تعطى لأى قوة مما وراء الطبيعة أى أثر فى الكون من قريب أو بعيد .

بعد هذا التعقيب الذى أوضحنا فيه : أن الميثاق الوطنى اختار الماركسية كمنهج ، وكيف أنه اعترف بالقوانين الماركسية وقرر أنها هى الطريق الوحيد لتقدم المجتمع المصرى ، وأن العلمية التى توصف بها الاشتراكية تفهم فى نظر موجهى معسكرات منظمات الشباب الاشتراكى على أنها رفض كل ماهو غيبى . أفيجوز للمقال بعد ذلك أن يقول :

إن العلمية فى الميثاق الوطنى لم تكن على الإطلاق إشارة إلى نظرية معينة من النظريات الاشتراكية بدليل أنه لم يرد نص صريح فى الميثاق أو فى خطب رئيس الجمهورية العربية المتحدة ما يشير إلى أن الاشتراكية فى مصر تقتضى تفسيرا ماديا للحياة . لايجوز له ان يقول ذلك . لأن كلمة

---

(١) انظر الميثاق ص ٧٠ . (٢) الميثاق ص ٧٢ .
(٣) الميثاق ص ٧٠ .

الاشتراكية العلمية التى وردت فى الميثاق وردت مطلقة . فينبغى أن تحمل على معناها الأصلى الذى أو ضحناه ، ولا ننتظر نصا صريحا يفيد أن الاشتراكية المصرية تقتضى تفسيرا ماديا . لأن الملق الذى اتسم به نظام الحكم بالنسبة لهذه النقطة لايسمح بإطلاق مثل هذه التصريحات . على أن قوله : بأن تصريحات رئيس الجمهورية والقادة السياسيين لاتحتوى على إشارات تفيد هذا المعنى غير صحيح . والواقع أن أجهزة الإعلام المختلفة، ومعسكرات الشباب مارست ضغوطا عنيفة على الدين والمتدينين تحت سمع وبصر القادة السياسيين فالواقع يعطى أن الدين حورب فى مصر محاربة عنيفة .

تبقى مسألة هامة وهى : النظر فى الإشارات التى وردت فى الميثاق بصدد القيم الروحية . لقد وردت الإشارة إلى القيم الروحية فى الميثاق ثلاث مرات الأولى وهى الأهم :

(أن حرية العقيدة الدينية يجب أن تكون لهـا قداستها فى حياتنا الجديدة الحـــرة ...

أن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمـان وعلى منحه طاقات لاحدود لها من أجل الخير والحق والمحبة .

أن رسالات السماء كلها فى جوهرها ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته ، أن واجب المفـكرين الدينيين الأكبر هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته ، أن جوهر الرسالات الدينية لايتصادم مع حقائق الحياة وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية .

لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية ، لـكن الرجعية التى

أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة سنق مطامعها بالدين وراحت تلتمس فيه مايتعارض مع روحه ذاتها . لـكى توقف تيار التقدم .

إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان فى الحياة وفى الحرية : بل إن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لـكل إنسان . إن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر ولا يرضى الدين بطريقة تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس ، وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم .

إن الله جلت حكمته وضع الفرص المتكافئة أمام البشر أساسا للعمل فى الدنيا وللحساب فى الآخرة)[1] .

ونظرة فى هذا النص . نجد أن ماهو مقدس فى نظر الميثاق هو حرية العقيدة الدينية فى الحياة الجديدة التى ينشدها الميثاق . وهو يسمح بحرية الأديان . لأنها تحتوى على قيم روحية خالدة قادرة على هداية الإنسان ، وعلى منحه طاقات لاحدود لها من أجل الخير والحق والمحبة .

وأن رسالات السماء ثورات إنسانية تهدف إلى تحقيق شرف الإنسان وسعادته . وواجب المفكرين الدينيين هو الاحتفاظ للدين بجوهره — ذلك الذى لا يتصادم مع حقائق الحياة — وهو حق الإنسان فى الحرية والحياة .

هكذا يسمح الميثاق بحرية اعتقاد عام فى الأديان ، ويحصر جوهر الدين — الذى يعترف به — فى أنه يكفل حق الحرية والحياة للبشر .

تلك هى صفة الدين التى تسمه بالتقدمية . وأى تفسير غير هذا هو تفسير لايعترف به الميثاق . ويصم القائلين به بالرجعية . لأنهم يحاولون

---

(١) الميثاق الباب السابع ص٧٠ — ٧١ .

تفسير الدين تفسيرا يخرجه عن مهمته الأساسية . إنه يعترف بحرية اعتقاد عام فقط . وفوق هذا فإن جوهر الأديان فى نظر الميثاق هو ثورات إنسانية ومعنى هـــذا : أنه يرجع أصل الأديان إلى مصدر إنسانى وليس إلهى . ولا يمكن تأويل هذه العبارة بحال تأويلا يخرجها عن هذا المعنى إلا أن يكون التأويل متعسفا ومع هذا فإن التأويل لا يكون مقبولا لأنه يتعارض مع المنطق العام فى الميثاق . ومع هذا يحلو لبعض الناس أن يقول : إن الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام ، مع العلم بأن الإسلام له نظامه الذى يكفل السعادة للبشر ولا يرضى بهذا النظام بديلا . فمحاولة الميثاق أن يحل نظاما آخر — مهما كان اسمه — بدلا من الإسلام هو رفض للإسلام .

والصحيح أن يقال : من أين نبدأ ؟ هل نبدأ بالإسلام كنظام ثم نجتهد بعد ذلك على أساسه ؟ أو نبدأ بالاشتراكية مثلا ثم نقارن بينها وبين الإسلام بعد ذلك ؟ .

إن نقطة الانطلاق هى التى تحدد موقفنا . هل نحن مؤمنون بالإسلام أم لا ؟ ولا يمكن أن يقال إننا مؤمنون بالإسلام إلا إذا كانت نقطة الانطلاق الإسلام نفسه .

والإشارة الثانية تفيد أن الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من الأديان السماوية ، أو التراث الحضارى تعين الشعوب على قهر جميع الصعاب والعقبات .

(وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة فإن الحوافز الروحية والمعنوية هى وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد)[1] .

وهذه الإشارة تسوى — بالنسبة للطاقات الروحية — بين ما هو تابع

---

(١) الميثاق ص ٨٣ .

من الأديان السماوية ، وماهو نابع من غيرها . والإشارة الثالثة تفيد أن الشعب المصرى يملك من إيمانه بالله وبنفسه ما يمكنه من فرض إرادته على الحياة ، وصياغتها من جديد صياغة تتفق مع ما يتطلع إليه من آمال .

وعلى وجه العموم : فإن الطاقات الروحية التى يتحدث عنها الميثاق لا تعدو أن تكون أفكارا دينية أو غير دينية تعين الشعوب على التغلب على العقبات التى تعترضها فى مسيرة التقدم — سواء كانت هذه الأفكار حقيقية أو غير حقيقية — وهذا لا يعدو أن يكون اعترافا بأثر الفكر المستقل عن المادة ، الذى اضطر الماركسيون أن يعترفوا به أخيرا . بعد أن عجزوا على تفسير المجتمع الإنسانى تفسيرا يعتمد على الإنتاج المادى فقط .

ولهذا لا تخرج هذه الإشارات — فى الميثاق إلى القيم الروحية — نظرية الاشتراكية العربية — كما وردت فى الميثاق ، وفى كتب الموجهين السياسيين فى منظمات الشباب — عن كونها اشتراكية مادية لا تعترف إلا بتأثير المادة على توجيه المجتمع . ولو سلمنا جدلا بأن هذه الإشارات تفيد أن الميثاق يعترف بالدين كحقيقة ، ويقبل الإيمان بالغيب . لكان ذلك تناقضا مع صلب النظرية التى ينادى بها الميثاق .

وعلى هذا نقول : إن الاسلام والاشتراكية كما يتصورهما الميثاق لا يلتقيان : على اعتبار أن اشتراكية الميثاق مادية ، وتحاول أن ترسم طريقة يسير عليها المجتمع لتحقيق سعادته . والإسلام يؤمن بالغيب ، ويرسم هو الآخر طريقة للمجتمع يسير عليها لكى يحقق سعادته ، فإما أن نقبل الإسلام كنظام للحياة وإما أن نقبل الاشتراكية ومحاولات التلفيق بينهما مكتوب لها الفشل .

وبالنسبة للنقطة الثانية — وهى دعوة الإسلام إلى الكشف عن قوانين

الطبيعة ، والانتفاع بها — يقول المقال : (فالتفكير العلمى إذن فى منطق الاشتراكية العلمية ليس أكثر من الإيمان : بأن الحلول العلمية لمشاكل المجتمع لا يقفز إليها الباحث قفزا . وإنما ينبغى أن يسبقها تحليل لتاريخ البشرية ، ورصد للقوى الإجتماعية المتداخلة فيه واستفادة من القوانين التى تحكم تدافع الناس . وتحكم علاقات البشر ، استفادة بهذه النواميس والقوانين كلها فى وضع الحلول التى يكون لها قدر من الثبات ، وقدر من الاستقرار ، وقدر من الكفاية والخلاص من مشكلة التخلف ومشكلة الظلم الإجتماعى)[1] .

وقبل هذه العبارات أوضح المقال : أن الإسلام يعترف بأن هناك قوانين تحكم الكون بصفة عامة وكذلك تحكم المجتمع كجزء من الكون.

وأن الإسلام يحض على النظر فى تاريخ المجتمع البشرى لاستخلاص قوانينه التى يسير عليها ، وحاول المقال أن يعطى مثالا على بعض قوانين المجتمع التى يتحدث عنها الاسلام فأورد قول الله تعالى :

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » .

وكذلك أورد قول الله تعالى « يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءا وأما ماينفع الناس فيمكث فى الأرض »

وكأن المقال يريد أن يقول: إن وجه الشبه بين الإسلام والاشتراكية العلمية فى الميثاق قائم . وهو أن كلا منهما يدعو إلى استخلاص قوانين المجتمع الإنسانى من تاريخه ، ومحاولة الاستفادة من هذه القوانين فى حل مشاكل المجتمع الإنسانى . ونحن نوافق المقال على أن الإسلام يقرر : أن المجتمع يسير على قوانين ثابتة ، وأنه يحض على النظر فى التاريخ لاستخلاص هذه القوانين ، والاستفادة منها . ولكن ماهى هذه القوانين ؟ هل هى قوانين ماركس ؟ . أم هى قوانين أخرى ؟ .

---

(١) محاضرات المرحلة الثانية — لمنظمة الشباب الاشتراكى — ص١٤٥ .

إن الميثاق الوطني يرى أن هذه القوانين هي القوانين للماركسية بالفعل وقد سبق أن بينا ذلك . وألحت المعاهد الاشتراكية على هذه الحقيقة في أول مقال في أحد كتابي المرحلة الأولى ، وكذلك في أول مقال في أحد كتابي المرحلة الثانية — كما سبق أن بيناه — .

ولكن الإسلام لا يعترف بهذه القوانين ولا بالحلول التي وضعها الماركسيون لمشاكل المجتمع الإنساني على ضوئها .

والغريب حقاً أن يحاول المقال أن يوحي بأن قوله تعالى « ولو دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » يدل على قانون الصراع الطبقي الذي تقول به الاشتراكية العلمية ، وتعتبره القانون الأساسي في حركة المجتمع .

وأن قول الله تعالى « يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءا وأما ماينفع الناس فيمكث في الأرض » يدل على أن تطور المجتمع يتجه إلى الأحسن . بينما حقيقة معنى هذه العبارة من القرآن الكريم تعني : أن هناك حقاً ثابتاً لا يتزعزع مهما طفا الباطل على السطح . وهذا يتعارض مع قانون هام من قوانين الاشتراكية العلمية — وهو التغير في كل شيء حتى فكرة الحق ذاتها — .

وأن قول الله تعالى « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » يدل على أن هناك حقيقة ثابتة وأن هناك فئة تقوم على حماية الحق ، وتدفع عنه الباطل مهما كان نوعه . وهذا أيضاً يتعارض مع الاشتراكية العلمية كما سبق . فمحاولة استنتاج قانون الصراع بين الطبقات ، وقانون تطور المجتمع إلى أعلى — من هاتين الآيتين — هو تضليل مقصود .

وهكذا يتضح : أن محاولة المقال التقريب بين الإسلام والاشتراكية

العلمية — المتمثلة فى بيان أن الاشتراكية العلمية كما وردت فى الميثاق غير مادية، وأن الإسلام يعترف بوجود قوانين يسير عليها المجتمع ويحض على الانتفاع بها — محاولة فاشلة . لأن الاشتراكية العلمية فى الميثاق مادية فعلا ، وأن الإسلام — وإن كان يعترف بأن للمجتمع قوانين يسير عليها — فإنه يرفض القوانين الماركسية التى تعتنقها الاشتراكية العلمية فى الميثاق .

ونكتفى هنا بالحديث عن هذه المشكلة . لنبين فساد المنهج الذى اتبعه المقال فى التقريب بين الإسلام والاشتراكية العلمية فى الميثاق . ويمكن للقارىء بعد قراءة ما كتبناه أن يتبين المغالطات المقصودة فى المحاولة التى بذلها المقال فى التقريب بين الإسلام والاشتراكية العلمية فى الأمرين الباقيين وهما :

١ — أن الاشتراكية فى الجمهورية العربية المتحدة - تاريخيا وواقعيا - لم تعرض نفسها كفلسفة شمولية .

٢ — التفسيرات المنحرفة للدين على حد زعم المقال .

لقد أشار الميثاق إلى الطاقات الروحية ولكنها إشارات عامة غامضة تسوى بين ماهو ناشىء عن الدين الصحيح والدين غير الصحيح .

ويكفى أن نقول : إن الميثاق اعترف فقط بطاقات روحية مطلقة . وجعل منشأها إنسانيا غير إلهى وحديث المقال عن الإسلام ليس أكثر من محاولة لخلق عواطف الشباب الدينية .

والموجهون السياسيون فى معسكرات الشباب الاشتراكى يحاولون إبعاد الدين الإسلامى عن توجيه المجتمع وإحلال الاشتراكية العلمية المادية محله بشتى الطرق .

موقف اللجنة التحضيرية للدستور الدائم من الشريعة الإسلامية :

وظهرت مقاومة فكرة توجيه الدين للمجتمع بوضوح فى أعمال اللجنة التحضيرية للدستور الدائم سنة ١٩٧١ . عندما طالبت الأغلبية الساحقة من الشعب المصرى بأن ينص فى الدستور الدائم على أن تطبق الشريعة الإسلامية فى توجيه المجتمع .

فبالرغم من أن صوت أغلبية الشعب المصرى ظهر عاليا يطالب بأن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى ، أو الوحيد للتشريع . أصر بعض أعضاء اللجنة التحضيرية على معارضة مثل هذا النص بحجة أن هذا يعوق تطبيق النظام الاشتراكى فى مصر . وقد ظهر الدستور الدائم ولم ينص فيه — على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى ، أو الوحيد للتشريع — .

وفى ظنى : أن أبرز محاولة فى هذا السبيل هى محاولة « الدكتور جمال العطيفى » — الذى يشغل الآن منصب « وكيل مجلس الشعب » — وقد عبر عن هـذه المحاولة فى مقال بعنوان « الشريعة الإسلامية والدستور الدائم » ولأهمية هذه المحاولة سنعرض أهم الأفكار التى وردت فى المقال ونناقشها .

كتب « الدكتور جمال العطيفى » مقالا تحت عنوان » الشريعة الإسلامية والدستور الدائم » ونشر فى جريدة الأهرام يوم ١٤ / ٧ / ١٩٧١ وبدأه بقـوله :

(حفلت مناقشات اللجنة التحضيرية لإعداد مشروع الدستور الدائم باهتمام بالغ بإيراد نص فى الدستور — على أن تكون الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع وبينما ذهب البعض إلى وجوب النص على أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع ، ذهب آخرون إلى حد تطلب

النص على أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للتشريع ، فلا يصدر قانون إلا إذا كان مستمدا من أحكامها) .

ثم قال (وحتى يمكننا أن نتبين مدى الحاجة إلى مثل هذا النص فى الدستور ومدى إمكان تحقيقه والنتائج التى يمكن أن تترتب عليه . فإن علينا أن نتصدى — دون حساسية ، وبوعى كامل أمين — لمعالجة هذا الموضوع فى صراحة .

وافتتاحية المقال هذه تركز الأنظار على نقطتين هامتين . النقطة الأولى : هى أن مسألة النص على أن تكون الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع فى الدستور الدائم احتلت حيزا هاما من مناقشات اللجنة التحضيرية لإعداد مشروع الدستور الدائم ، وأن الآراء كانت بإزاء هذه المسألة مركزة فى اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول : هو النص على أن تكون الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع .

الاتجاه الثانى : هو النص على أن تكون الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع .

الاتجاه الثالث : هو النص على أن تكون الشريعة الاسلامية المصدر الوحيد للتشريع ، ولا يصدر قانون إلا إذا كان مستمدا من أحكامها .

وهنا نسجل : أن الغالبية الساحقة للشعب المصرى كانت ترى أن تكون جميع التشريعات فى الدولة مطابقة للشريعة الاسلامية . ومن كان يعارض ذلك كان من الفئات ذوات الميول الخاصة ، أو أصحاب المصالح الخاصة أو أولئك الذين انساقوا وراء الفكر الغربى المادى انسياقا أعمى .

والنقطة الثانية : هى وجوب التصدى — بوعى كامل أمين ودون

حساسة — لدراسة هذا الموضوع بصراحة ، حتى يمكن تبين :

١ — مدى الحاجة إلى مثل هذا النص فى الدستور الدائم .

٢ — مدى إمكان تحقيقه .

٣ — النتائج التى يمكن أن تترتب عليه .

« العطيفى » إذن يحدد مجال البحث فى ثلاثة أمور : وهى مدى الحاجة إلى مثل هذا النص فى الدستور الدائم أو مدى إمكان تحقيق ذلك ، والنتائج التى يمكن أن تترتب عليه . ولنتابع المقال فى سيره.

ويعتقد « العطيفى » : أن أول ما يجب البدء به — هو تحديد المقصود بالشريعة الاسلامية — ويحددها بأنها ما أنزل الله فى كتابه الكريم ، وما ورد عن نبيه المرسل من قول أو فعل أو تقرير ، والاجتهاد على اعتبار أن القرآن جاء بأحكام عامة لكى يتيسر تطبيقها مع مراعاة ظروف الزمان والمكان .

وقد راعى الشارع الاسلامى فيما شرعه . ألا يوقع النـاس فى الحرج « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » ويرى أن الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية قد أقام نظاما قانونيا عظيما حفل بالجدة والابداع ودقة الصياغة وتنوع الفقه الاسلامى نفسه تبعا لظروف الحال . فاختلفت مدرسة « أهل الرأى » — التى نشأت فى العراق — عن مدرسة « أهل الحديث » التى نشأت فى الحجاز . ولما انتقل « الامام الشافعى » من العراق إلى مصر اتخذ مذهبا جديدا يتلاءم مع ظروف البيئة الجديدة . ولكن باب الاجتهاد قد أغلق بسبب نزعة الجمود التى سادت المجتمع الاسلامى منذ القرن الرابع الهجرى فى العصر العباسى .

وظلت نزعة الجمود هذه سارية . حتى تصدى لها جماعة من العلماء فى العصر الحديث وممن ذكرهم الشيخ « محمد عبده » و « على عبد الرازق » ومن أساتذة الشريعة « الشيخ أحمد إبراهيم » « والشيخ على الخفيف » .

ويرى « الدكتور المطيفى » : أننا قد لانجد فى الشريعة الإسلامية أحكاماً مماثلة لتلك التى اقتضاها التطور الاقتصادى والاجتماعى — مثل التأميم : والإصلاح الزراعى ، وتنظيم المصارف، والتأمين، والخطة الاقتصادية والاشتراكية بأسلوبها العلمى المتمثلة فى نظام اقتصادى حديث . نشأ بعد تطور النظام الرأسمالى وماخلفه من تناقضات — وهى ظواهر لم تكن معروفة حينما ظهر الإسلام . ولكن أحكام التحول الاشتراكى متفقة مع مبادىء الشريعة الإسلامية .

ويصل « الدكتور المطيفى » : إلى مايريد أن يقرره صراحة فيرى : أن (على المشرع أن يستهدى فيما يصدره من قوانين بمبادىء الشريعة الإسلامية باعتبارها جزءا من تراثنا القومى) .

ويورد عبارات من الميثاق وهى (لأن الأديان كانت ذات رسالة تقدمية ، وجوهرها يؤكد حق الإنسان فى الحياة وفى الحرية ، ولا يتصادم مع حقائق الحياة . وإنما ينتج التصادم فى بعض الظروف بمحاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات تتصادم مع حكمته الإلهية السامية) .

تلك هى عبارات الميثاق كما أوردها من « باب الإنتاج والمجتمع » وقد نقلها مشوشة مختلطة ليست على الترتيب الذى وردت عليه فى الميثاق .

ثم يقول : (مبادىء الشريعة الإسلامية واحدة لاتتغير بتغير المذاهب وهى أصول عامة صالحة للتطبيق فى كل زمان ومكان . أما الشريعة الإسلامية ذاتها فمعظمها آراء فقهاء اجتهدوا فى زمانهم . وقد لايصلح اجتهادهم اليوم . فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدى إلى الوقوع فى الحرج كان واجباً ... ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق النص العام الموجب لنفى الحرج) .

ويصل إلى النتيجة النهائية التى يريد أن يصل إليها وهى أنه من (الأسلم

أن ينص الدستور على أن تكون مبادىء الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع . بدلا من النص على أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع) .

وهكذا يريد «الدكتور العطيفى» أن يقول : إنه يجب النص فى الدستور الدائم — على أن تكون مبادىء الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع — ويستبعد الرأى القائل بأن النص يجب أن يكون « الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى أو الوحيد للتشريع » . والشريعة الإسلامية فى تعبير « الدكتور العطيفى » تعنى نصوص القرآن والسنة النبوية ، والاجتهاد كما حددها هو من قبل .

لماذا ؟ لأن أحكام التحول الاشتراكى العامة متفقة مع مبادىء الشريعة الإسلامية .

وقد لا يجد المشرع المصرى فى الشريعة الإسلامية أحكاماً مماثلة لتلك التى اقتضاها التطور الاقتصادى والاجتماعى التى تمثلها الاشتراكية بأسلوبها العلمى . ويوحى بأن هذا متفق مع الميثاق الذى يرى : أن جوهر الأديان ومبادئها لاتتصادم مع حقائق الحياة . وإنما التصادم يأتى بسبب التفسيرات الرجعية . وقد بينت فيما قبل : أن حقائق الوقائع والحقائق التى يقصدها الميثاق . إنما تتمثل فى القوانين الاشتراكية الماركسية .

هو إذن يريد أن يقول : إن التشريع يجب أن لايتعارض مع النظام الاشتراكى الموجود فى مصر - باعتباره واقعاً قد فرضته الظروف المختلفة — ويجب ألا يسمح بأى نص فى الدستور يمكن أن يتعارض معه — حتى ولو كان التشريع الإلهى نفسه — ومحافظة على هذا النظام يطالب بأن لاينص فى الدستور الدائم : على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع .

وهكذا يجعل الدكتور العطيفى الواقع الاشتراكى أساساً ، ويطلب أن تفسر نصوص الدين على أساسه لماذا ؟ أو بتعبير آخر : ماهى العقبات التى

يتصور أنها تحول دون النص على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد للتشريع ؟

يرى الدكتور المطيفى : أن الاجتهاد جزء لا بد منه فى الشريعة الإسلامية لأن القرآن نزل بأحكام عامة . ووظيفة الاجتهاد هى استنباط الأحكام من القرآن ، والمواءمة بينها وبين الظروف المختلفة فى الزمان والمكان . وقد أغلق الجمود باب الاجتهاد ، ونحن معه فى ذلك ، ونحن معه أيضاً عندما يرى : أن مجتمع القرن العشرين بمشكلاته الحديثة وتقدمه العام المذهل فى الذرة وغزو الفضاء ، وفى ارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض . والالتزامات الدولية فى حاجة إلى مزيد من الاجتهاد ، واستحداث أحكام توائم هـــذه الظروف المتغيرة ونحن معه أيضاً فى : أن الفقه الإسلامى لم يدون معظمه بطريقة تسهل الرجوع إليه فى وقت الحاجة . ولكننا لسنا معه عندما يريد أن يجعـــل ذلك عقبة فى سبيل النص على أن تكون الشريعة الإسلامية — هى المصدر الرئيسى ، أو المصدر الوحيد للتشريع — أين العقبة فى ذلك ؟ إن تدوين الفقه الإسلامى بطريقة تيسر الرجوع إليه أمر يمكن التغلب عليه بمضاعفة الجهود فى هذا السبيل .

والمزيد فى الاجتهاد للمواءمة بين أحكام الشريعة ومجتمع القرن العشرين أيضاً سهل . وهناك محاولات كثيرة فى هذا السبيل ومن أهمها : محاولات مجمع البحوث الإسلامية التى سنذكر طرفاً منها فيما بعد . ولكن الدكتور المطيفى لا يريد الاجتهاد الفقهى بالطريقة الصحيحة . ولكنه يريد اجتهاداً يفسر النصوص الدينية تفسيراً يضفى الشرعية الدينية على بعض مظاهر الحضارة الغربية التى فرضت على مصر فى ظل الاستعمار ، وكذلك على بعض العناصر غير الإسلامية المقتبسة من الاشتراكية العالمية . وطبقت فى مصر فى ظل الضغط الماركسى أو فى ظل جهل المستوردين لهـذه العناصر بمدى التعارض بينها وبين الشريعة الإسلامية . وسيتضح ذلك فيما بعد .

ويرى « الدكتور المطيفى » : أن الدستور الكويتى لاحظ هـــذه

الصعوبات التي تحول دون النص : على أن تكون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي أو الوحيد للتشريع . على أساس أن المذكرة التفسيرية لهذا الدستور أشارت إلى أن وضع النص بهذه الصياغة قصد به (توجيه للشرع وجهة إسلامية أساسية دون منعه من استحداث أحكام من مصادر أخرى فى أمور لم يضع الفقه الإسلامى حكماً لها أو يكون من المستحسن تطوير الأحكام فى شأنها تمشياً مع ضروريات التطور الطبيعى على مر الزمن بل إن فى النص مايسمح مثلا بالأخذ بالقوانين الجزائية الحديثة مع وجود الحدود فى الشريعة الإسلامية) ثم يقول : (وذلك ما كان ليستقيم لو قيل «والشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع إذ منتهى هذا النص عدم جواز الأخذ عن مصدر آخر فى أى أمر واجهته الشريعة بحكم ما قد يوقع المشرع فى حرج بالغ . إذا ماحملته الضرورات العملية على التمهل فى التزام رأى الفقه الشرعى فى بعض الأمور وبخاصة فى مثل : نظم الشركات ، والتأمين ، والبنوك والقروض ، والحدود ، وما إليها ») . ثم يقول : (وهـذه العبارات التى أوردها المشرع الدستورى للكويت تصلح وحدها رداً على الاقتراح الذى يرى أن ينص دستورنا الجديد على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الوحيد للتشريع) .

ومن هنا يتضح إصرار «الدكتور العطيفى» على إباحة خروج المشرع على أحكام الشريعة الإسلامية فيما هومعلوم من الدين بالضرورة مثل الأخذ عن مصدر آخر فى التشريع بالنسبة لحكم قد بتت فيه الشريعة الإسلامية عندما يكون ذلك أفضل فى نظر المشرع المصرى ، والأخذ بالقوانين الجزائية الحديثة مع وجود الحدود فى الشريعة الإسلامية ، والخروج على الشريعة الإسلامية فى نظم الشركات والتأمين والبنوك والقروض والحدود وما إليها .

والنص على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى ، أو الوحيد للتشريع . يقف حائلا دون ذلك كله مما يخشى منه — على حد ما يرى

« الدكتور المطيفى » — صرف مجتمع قوى الشعب العامل عن الاجتهاد فى إيجاد حلول لمشكلاته من ناحية ، ومن ناحية أخرى : يزكى نزعة الجمود والتقليد ، ومن ناحية ثالثة : يخشى من قصر باب البحث على نفر قليل — أولئك الذين مرسوا على الرجوع إلى كتب الفقه الإسلامى — ومن ناحية رابعة : فإن النص على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد للتشريع (من شأنه أن يعوق حركة المشرع المصرى التى بدأها نحو تقنين الثورة ، ذلك أن عليه أن يستوثق فى كل حالة من المصدر الشرعى لكل حكم جديد ، وإلا أصبح باب الطعن مفتوحا على مصراعيه بعدم دستورية أى قانون بحجة أنه يخالف « الشريعة الإسلامية ») .

وهنا مجال هام للمناقشة . ونتساءل : لماذا يلجأ المشرع المصرى لمصادر غير الشريعة الإسلامية فى استحداث أحكام من مصادر أخرى فى المسائل التى لم يضع الفقه الإسلامى حلولا لهـا ، أو تطوير الأحكام تمشياً مع التطور الطبيعى على مر الزمن عندما يكون من المستحسن ذلك ؟ هل لأن الفقه الإسلامى عاجز عن مسايرة الزمان أو المكان ؟ إن القول بهذا خطأ كبير . وقد قال « الدكتور المطيفى » نفسه . إن الاجتهاد الفقهى الإسلامى قد أقام نظاماً قانونياً عظيما حفل بالجدة والإبداع ودقة الصياغة وتنوع الفقه الإسلامى نفسه تبعاً لظروف الحال . وأقول : إن الفقه الإسلامى تنوع بحسب الظروف المختلفة . ولكن طبقاً لمبادىء الشريعة الإسلامية ونصوصها، ولم يرفض النص تحت أى ظرف من الظروف . أو هل يخرج المشرع عن الشريعة الإسلامية لأن ظروف التطور الطبيعى تفرض نفسها ويجب تطويع نصوص الإسلام لتلائم الواقع عندما يستحسن المشرع ذلك ؟ إن ذلك أيضاً مرفوض من وجهة نظر الأديان عامة . ومن وجهة نظر الإسلام خاصة لأن الكتب السماوية — والقرآن مهيمن عليها — نزلت ليغير بها الأنبياء الواقع المنحرف فعندما نريد أن نطوع نصوص الإسلام لتلائم الواقع المنحرف . فعلا

يكون ذلك تمشياً مع الهوى الإنسانى. وخصوصاً أن عبارة «الدكتور العطيفى» تنيط مهمة استحداث أحكام من غير الشريعة الإسلامية برغبة المشرع عندما يستحسن ذلك. وياليته وضع الضرورة مكان الاستحسان، فقد كان يمكن أن يدع له مجالا للمناقشة. ولكنه عندما ينيطها باستحسان المشرع يجعل الأمر منوطاً برغبة الإنسان، وعند ذلك نستطيع القول إنه يضع اتباع الهوى فى مقابل اتباع الدين.

وهكذا نرى أننا إذا قلنا بعجز الفقه الإسلامى عن مسايرة الظروف المختلفة للمجتمعات الإنسانية وقعنا فى الجهل بحقيقة الفقه الإسلامى، وإذا قلنا بالخروج على أحكام الشريعة الإسلامية مسايرة للتطور وقعنا فى خطأ كبير، وهو وضع الهوى الإنسانى مكان التشريع الالهى.

وهنا ننتقل إلى قول الدكتور العطيفى بإتاحة الفرصة للأخذ بالقوانين الجزائية الحديثة — مع وجود الحدود فى الشريعة الإسلامية —.

ونقول: إن ذلك خروج على الإسلام — برفض ما هو معلوم من الدين بالضرورة وذلك: أن الحدود فى الشريعة الإسلامية ثبتت بنصوص من القرآن. فهى قطعية الثبوت، ودلالتها على وجوب العمل بهذه الحدود متعينة. فهى قطعية الدلالة. ورفض العمل بالنص القطعى الثبوت والدلالة. هو رفض لمعلوم من الدين بالضرورة، وهو خروج عن الإسلام.

وأما ماقاله «الدكتور العطيفى» من إتاحة الفرصة أمام المشرع المصرى للتحلل فى الالتزام بالرأى الفقهى الشرعى فى مثل نظام الشركات والتأمين والبنوك والقروض والحدود وما إليها. إذا ما ألجأته الضرورات العملية إلى ذلك.

فنقول: إن الحدود ثبتت بنصوص قاطعة الثبوت والدلالة كما سبق. وكذلك المعاملات الربوية منهى عنها بنصوص قاطعة الثبوت والدلالة أيضاً، فترك العمل بهذه النصوص فضلا عن مقاومة العمل بها — خروج

عن الإسلام ، لأن وجوب العمل بهذه النصوص معلوم من الدين بالضرورة. ولكن ماهي الضرورة التي يتحدث « الدكتور العطيفي » عنها . ويرى أنها قد تلجيء المشرع المصري إلى الخروج عن الشريعة الإسلامية في مثل هذه الأمور ؟ . إنها كما يفهم من حديثه كله هي ذلك الواقع المفروض على المجتمع المصري المستعارة عناصره من الحضارة الغربية . وكذلك من الفكر الماركسي المادي أيضاً . ولنا حديث عن الضرورة ـ سيأتي فيما بعد.

ومجمع البحوث الإسلامية قد بت — في مؤتمره الثاني — فعلا في مشكلات الفائدة الربوية المعمول بها في المصارف ومعاملات البنوك من الحسابات الجارية ، وصرف الشيكات ، وخطابات الاعتماد ، والكمبيالات الداخلية ، وفي مشكلة استثمار الأموال وفي مشكلات التأمين الاجتماعي والتعاوني وأرجأ البت في الكمبيالات الخارجية ، وبت فيها في المؤتمر الثالث ، وأرجأ المؤتمر الثالث البت في أنواع التأمين لدى الشركات فقرر المؤتمر الثاني بشأن المعاملات المصرفية مايلي :

١ — الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم — لافرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الإنتاجي — لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين .

٢ — كثير الربا وقليله حرام . كما يشير إلى ذلك الفهم الصحيح في قوله تعالى : « ياأيها الذين لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » .

٣ — الإقراض بالربا محرم لا تبيحه حاجه ولا ضرورة ، والاقتراض بالربا محرم كذلك ، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة . وكل امريء متروك لدينه في تقدير ضرورته .

٤ — أعمال البنوك من الحسابات الجارية ، وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد ، والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليها العمل بين التجار والبنوك

فى الداخل : كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة ، وما يؤخذ فى نظير هذه الأعمال ليس من الربا .

٥ — الحسابات ذات الأجل ، وفتح الاعتماد بفائدة ، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة كلها من المعاملات الربوية وهى محرمة .

٦ — أما المعاملات المصرفية المتعلقة بالكمبيالات الخارجية ، فقد أجل النظر فيها إلى أن يتم بحثها)[1] .

وفى المؤتمر الثالث :

١ — يقرر المؤتمر فيما يتعلق بمختلف أنواع التأمين لدى الشركات أن يستمر المجمع فى استكمال دراسته للعناصر المالية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة به ، وأن يستمر فى الوقوف على آراء علماء المسلمين فى الأقطار الإسلامية بالقدر المستطاع ، حتى يتهيأ استنباط أحكام كل نوع من أنواع هذا التأمين . أما التأمين التعاونى والاجتماعى — وما يندرج تحتهما من التأمين الصحي ضد العجز والبطالة والشيخوخة وإصابات العمل وما إليها — فقد قرر المؤتمر الثانى جوازه .

٢ — يقرر المؤتمر أن الكمبيالات الخارجية ، قد تبين بعد الدراسة ، أنها فى واقعها لا تخرج فى حكمها عن الحكم فى الكمبيالات الداخلية من جوازها شرعاً ، عدا ما قد يكون فيها من الربا فإنه محرم شرعاً ، وعدا ما يتصل بها من التأمين الذى لم يستنبط حكمه بعد .

٣ — يطلب المؤتمر إلى المجمع مواصلة دراسة البديل المصرفى الإسلامى ، وطريقة تنفيذه ، مستعيناً فى ذلك بآراء رجال الاقتصاد)[2] .

---

(١) المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية ص ٤٠١ - ٤٠٢ مجمع البحوث الإسلامية - مايو سنة ١٩٦٥ .

(٢) المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الاسلامية ص ٥١٣ - ٥١٤ مجمع البحوث الاسلامية أكتوبر سنة ١٩٦٦ .

و «الدكتور المطيفى» يعتقد أن النص على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد للتشريع يقف حائلا دون الخروج على الشريعة الإسلامية فى الأمور التى ذكرها فيما قبل وناقشناه فيها الآن .

ويخشى بذلك من صرف مجتمع قوى الشعب العامل عن الاجتهاد فى إيجاد حلول لمشكلاته ، ومن تزكية نزعة الجمود والتقاليد ، وهـذا عود بنا إلى مشكلة الخروج عن الشريعة الإسلامية فى البحث على حلول لمشاكل المجتمع وقد ناقشنا ذلك فيما قبل ، ويخشى أيضاً من قصر البحث على الذين تمرسوا على الرجوع إلى كتب الفقه الإسلامى ، ومعنى هذا أنه لايقبل أن يقوم رجال الدين وحدهم على الاجتهاد فى الدين . وبذا يرفض مبـدأ الاختصاص بالنسبة للشريعة الإسلامية ، وينسى أو يتناسى أن كل فن من الفنون له رجاله المتخصصون فيه والجميع يقبل منهم الانفراد بإبداء الرأى المعول عليه فيه . فلماذا يرفض بالنسبة للشريعة الإسلامية ؟ قد يقال : إن الدين للجميع وأن لـكل الحق فى أن ينظر فيه — وهذا صحيح — ولـكن لايجوز لغـير المتخصصين أن يبدى الرأى الذى يعول عليه — مثله فى ذلك مثل الفنون المختلفة — على أن مشكلة التمرس على الرجوع إلى كتب الفقه الإسلامى سهلة ، ويمـكن حلها إذا أراد الشخص أن يشارك بإخلاص فى مهمة فهم الدين الإسلامى والتشريع طبقاً له . ومن السهل أيضاً أن تنظم وتبوب كتب الفقه الإسلامى تنظيماً وتبويباً يسهل البحث على الناظرين فى هذه الـكتب . والنية إذا صدقت يستطيع صاحبها تذليل العقبات المختلفة وقد استطاع الـكثيرون — سواء كانوا مسلمين ، أو غير مسلمين — أن يتغلبوا على هذه المشكلة . وليس أدل على هذامن أن كثيراً من الذين نادوا بوجوب النص على أن تـكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى أوالوحيد للتشريع من رجال وأساتذة القانون المتضلعين فيه .

من هذا يتضح : أن إثارة هذه المشكلة ليس لذاتها ، ولـكن لشىء آخر وهو : التخلص من الفقه الإسلامى والنصوص الإسلامية فى التشريع ،

والبحث عن حلول لمشاكل المجتمع فى مصادر أخرى غير الشريعة الإسلامية وهذا واضح كل الوضوح عندما يعلن « الدكتور العطيفى » خشيته ، ويرى أن النص على أن أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد للتشريع (من شأنه أن يعوق حركة المشرع المصرى التى بدأها نحو تقنين الثورة ، ذلك أن عليه أن يستوثق فى كل حالة من المصدر الشرعى لكل حكم جديد وإلا أصبح باب الطعن مفتوحا على مصراعيه بعدم دستورية أى قانون بحجة أنه يخالف « الشريعة الإسلامية ») .

هكذا يتبين لنا . أن العقبات التى يضعها « الدكتور العطيفى » أمام النص على أن تكون الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد عقبات متهافتة ، وأن القصد من إثارتها محاولة فى سبيل معارضة تطبيق التشريع الاسلامى فى الدول الاسلامية . وفى أثناء حديثه عن هذه العقبات ارتكب كثيراً من الأخطاء ، منها مايدل على جهله بحقائق الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامى أو تجاهله لها عمدا ، ومنها مايخرجه ومن هم على شاكلته عن الاسلام بالجملة .

وبعد أن ينتهى مما يتصوره عقبات أمام النص على أن تكون الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد للتشريع . يحاول الايهام بأننا لسنا فى حاجة إلى مثل هذا النص فيرى « الدكتور العطيفى » : أن الحماس للنص على أن تكون الشريعة الاسلامية مصدرا للتشريع قد يوحى بأن نظامنا القانونى الحالى منقطع الصلة بالشريعة الاسلامية والحقيقة عند التأمل غير ذلك — على حد قوله — على اعتبار أن التشريع الوضعى لايتعلق بالعبادات ولا بالأحكام التى تتعلق بالأسرة إلا فى أشياء قليلة ، وفى حدود الدين طبقاً لآراء بعض المجتهدين المحدثين مثل تنظيم الأسرة لتلافى أخطار الانفجار السكانى .

ويرى أن النقاش يجب أن ينحصر فى المعاملات التى تشتمل على ما اصطلح

حديثنا على تسميته — بالقوانين الدستورية والمدنية والجنائية — وهـذا القسم من الشريعة الإسلامية قد اختصر القرآن فى شأنه على القواعد العامة الـكلية ، ولم يعرض لتفصيلات وجزئيات إلا فى القليل النادر . وقد بلغت المرونة فى تطبيق هذه الأحكام إلى حد أن « عمر بن الخطاب » كان يرى مراعاة المصلحة ولو خالفت النص فلم يطبق حـد السرقة فى المجـاعة ، ولم يطبقه فى زمن الحرب ، مع أن النص عام ولم يعط الصدقات « المؤلفـة قلوبهم » الوارد ذكرهم فى القرآن عندما زالت الحـكمة من إعطائهم نزولا على ما تقضى به المصلحة .

وهنا نقف مع « الدكتور المطيفى » وقفة هامة ونحصر المناقشة معه كما يريد — فى المعاملات — ونقسمها معه إلى قوانين جنائية ودستورية ومدنية . ونقول معه : إن القرآن قد اقتصر فى شأن المعاملات على القواعد العامة الـكلية ولنتجاوز عما قاله من أن القرآن لم يعرض بالنسبة للمعاملات لتفصيلات جزئية إلا فى القليل النادر .

ولـكننا نلفت الانتباه إلى أن معظم التفصيلات فى المعاملات قد ثبتت إما بالسنة المجمع على حجيتها أو الإجماع المعتبر شرعا . ونقول أيضا . إن الجزئيات فى المعاملات التى ثبتت بالقرآن منها الحدود وهى ما اصطلح عليه حديثا بالقوانين الجنائية — مثل : قتل القاتل عمدا وجلد الزانى ، وقطع يد السارق . فما موقف « الدكتور المطيفى » من مثل هذه الأمور التى ثبتت بالنص القرآنى القطعى الثبوت والدلالة ؟

يرى « الدكتور المطيفى » أن المرونة قد بلغت فى تطبيق الأحكام العامة فى الشريعة الإسلامية إلى حد أن « عمر بن الخطاب » لم يطبق حد السرقة فى المجاعة ، ولا فى الحرب . مع أن النص عام فى قطع يد السارق . وتجاوز « عمر » النص مراعاة للمصلحة . وراعى « عمر » للمصلحة أيضا عندما ألغى سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات — مع أن ذكرهم ورد فى القرآن — عندما زالت الحـكمة من إعطائهم .

وهنا يجب أن ننبه على أن « الدكتور العطيفى » ادعى أن حد شارب الخمر مذكور فى القرآن . والحقيقة غير ذلك . لأن الذى ورد فى القرآن إنما هو نهى عن شرب الخمر ، ولم يرد فيه أى ذكر للعقوبة الدنيوية — فضلا عن تحديدها — ولكن تحديد عقوبة شارب الخمر ثبتت بالسنة .

وبعد هذا التنبيه — نعود إلى المناقشة ونقول : إن عدم تطبيق حد السرقة ليس خروجا على النص . فإن «عمر» عندما فعل ذلك راعى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « ادرءوا الحدود بالشبهات » وراعى قول الله تعالى فى سورة البقرة بعد سرد بعض المحرمات فى الطعام « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم » راعى «عمر» هذه النصوص التى ترفع الحد عن من حامت شبهة حول ثبوت الجريمة عليه أو عن من كان مضطرا لارتكاب هذه الجريمة . فهو قد استعمل النص ولم يتركه — جريا وراء المصلحة — فليس سلوك « عمر » هذا خروجا عن النصوص . بل تطبيقا لها . ولكن ما هى الضرورة التى تبيح للفرد أن يرتكب المحرم ؟ وما هى المصلحة التى يعتبرها المشرع عندما يمارس الاجتهاد فى استنباط الأحكام؟ هذا ما سنتحدث عنه فى نهاية مناقشة « الدكتور العطيفى » . ولكن لابد من القول بأن الشرع لا يجيز ترك العمل بالنص تحت أى دعوى من دعاوى مراعاة المصلحة . لأن المصلحة دائما هى فى شرع الله الذى تعبر عنه النصوص فما دام النص ثابتا وواضح الدلالة فلا مفر منه .

وبالنسبة لنظام الحكم يرى « الدكتور العطيفى » أن تعرض الفقه الإسلامى للمبادىء الدستورية كان ضعيفا . نظراً لأن مشكلات الدولة الحديثة لم تكن معروفة ولم تكن هناك حاجة إليها . مثل العلاقة بين أجهزة الحكم التنفيذية والتشريعية والقضائية والمجالس القومية المتخصصة .

فأما أن تعرض الفقه الإسلامى للمبادىء الدستورية كان ضعيفا فهو غير صحيح بتاتا . وقد حفلت كتب الفقه الإسلامى المختلفة ، وكتب علم الكلام

الاسلامى بأبحاث كثيرة بهذا الصدد ، ومبحث الامامة فى كتب علم الكلام على مدى التاريخ الاسلامى خير شاهد على ذلك . فقد تعددت الآراء والاجتهادات بالنسبة لشروط رئيس الدولة ، وكيفية اختياره ، ومدى السلطات التى يجب أن يتمتع بها ، وما هى الحدود التى تقف عندها سلطاته ، ومتى يجب خلعه ، ومدى الحقوق التى تجب على المواطنين نحوه . وكتب الفقه الاسلامى أيضا مليئة بمثل هذه الأبحاث ويكفى كمثال « كتاب الأحكام السلطانية للماوردى » . وأما مايقال من أن الفقه الاسلامى لم يتعرض لتحديد العلاقة بين أجهزة الدولة المختلفة فهذا غير صحيح أيضا . فقد كانت السلطات متمايزة تماما ، وقد كان القاضى مستقلا تماما ، فى أحكامه ، وأحكامه سارية على أعلى رجل فى الدولة — كما هى سارية بالنسبة للمواطنين العاديين — وقد روت كتب التاريخ الاسلامى كثيرا من مواقف القضاة التى سوت بين الخليفة وبين الذى يقاضيه — حتى ولو كان غير مسلم — « وعمر » نفسه أوقفه القاضى مع يهودى وقد سوى بينهما فى كل شىء ، وكتب الفقه الاسلامى تخصص قسما هاما منها لدراسة هذه المسائل تحت عنوان : الأقضية والشهادات . تبين فيه إجراءات التقاضى . ووصلت فى ذلك إلى تحديد الاجراءات التى تكفل الضمانات الكاملة لسلامة الأحكام . هكذا نتبين أن كتب الفقه الاسلامى اهتمت بالعلاقة بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية . فقد كان حكم القاضى ملزما لرئيس الدولة نفسه .

وأما علاقة السلطتين — القضائية والتنفيذية — بالسلطة التشريعية . فقد كانت واضحة كل الوضوح . فإن المشرع هو الله ، ومهمة الفقيه والقاضى استنباط حكم الله والجميع خاضع لحكم الله . وأما عن المجالس القومية المتخصصة فهى داخلة تحت نص عام من نصوص القرآن ، وهو قول الله تعالى :

« فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » وقد كان الخلفاء الراشدون

أنفسهم يعرفون نظام اللجان والمجالس المتخصصة . وأشهر مايساق فى هذا الصدد : هو تأليف لجنة من الحفظة لجمع القرآن الكريم والخلفاء كانوا يستشيرون ذوى الاختصاص فى الشئون التى تحتاج إلى خبرة خاصة . فأى فرق بين هذا وبين المجالس المتخصصة إلا فى الاسم ؟ .

أقول : إن دعوى أن الفقه الإسلامى لم يتعرض لما يسمى بالقوانين الدستورية إلا تعرضا خفيفا هى إما جهل ، أو تجاهل متعمد بسوء قصد .

وننتقل إلى ما اصطلح عليه حديثا بالقوانين المدنية:

ويرى « الدكتور العطيفى » : أنه بالنسبة للقانون المدنى المصرى الذى وضع سنة ١٩٤٨ . وكذلك معظم قوانين الدول العربية فقد استمدت أحكام الشريعة الإسلامية فى كثير من نصوصها .

وقد نص القانون المدنى المصرى على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية إذا لم يجد القاضى مايريده فى النص القانونى أو العرف .

وللمناقشة هنا فى نقطتين — النقطة الأولى : هى أنه إذا كان القانون المدنى المصرى ، وقوانين بعض الدول العربية قد وافقت الشريعة الإسلامية فى كثير من نصوصها ، فماذا عن النصوص التى تخالف الشريعة الإسلامية ؟ إنها تخالف الشريعة الإسلامية فى أمور هامة جدا ، فقد أباحت مثلا الربا بأشكاله المختلفة الذى حرمته الشريعة الإسلامية بنصوص قاطعة الثبوت والدلالة . إلى غير ذلك مما خالفت فيه الشريعة الإسلامية .

لماذا هذه المخالفة ؟ إنها لامبرر لها غير الأخذ بكثير من نظم التعاملات المالية الحديثة دون بحث فيها مما يخالف الشريعة ، أو يتفق معها استهتارا بالشريعة الإسلامية ، أو جريا وراء المظاهر الكاذبة فى الحضارة الغربية ، وأكثر من هذا فان الأحكام التى وافقت فيها الشريعة لم توضع بقصد موافقة الشريعة الإسلامية ، ولكن القانون الفرنسى الذى اقتبست منه كان موافقا

للشريعة الإسلامية ومتأثرا بها . فالقوانين العربية قد أخذت بهذه الموافقات لأنها موجودة فى القانون الفرنسى . وبهذا لا تكون النصوص القانونية المدنية فى بعض الدول العربية الموافقة للشريعة الإسلامية موافقة بالأصالة ، بل بالتبع . ويبقى الأصل وهو أنها خارجة على الشريعة الإسلامية ، لأنه لا يمكن وصف المشرع بأنه موافق للشريعة الإسلامية فى تشريعه إلا إذا اعتبر الشريعة الاسلامية أساسا ثم ينطلق منه . والحال هنا غير ذلك : فقد جعل القانون الفرنسى أساسا ثم بحث بعد ذلك عن الموافقات بينه وبين الشريعة الاسلامية .

والنقطة الثانية : هى نص القانون المدنى المصرى على تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية ، إذا لم يجد القاضى ما يريده فى النص القانونى أو العرف ، ومعنى هذا : أن المعتبر أولا هو النص القانونى الذى قد يكون خارجا على الشريعة الاسلامية فى أمر مقرر فيها بدليل قطعى الثبوت والدلالة . وثانيا : العرف الذى غالبا ما يتأثر — تحت أجهزة الاعلام المختلفة — بعادات غربية . أو أفكار ماركسية خارجة على الاسلام . ثم تأتى الشريعة الاسلامية فى المرتبة الثالثة .

أستطيع القول : بأن النصوص القانونية ، والعرف الذى يعطى الاعتبار للقيم الخارجة على الاسلام يستغرق معظم المشاكل التى يعطى فيها القاضى حكمه . فماذا يبقى للشريعة الاسلامية ؟ لا يبقى لها إلا اعتبار تافه يجعلها نافلة لا ملجأ لها إلا بعد نفاذ حيلة القاضى فى استنباط الحكم من النص القانونى أو العرف .

هل يبقى « للدكتور المطيفى » مجال ليقول : إن تشريعاتنا فى المعاملات بالنسبة للمجالات التى تختص بها القوانين المدنية والجنائية والدستورية غير مقطوعة الصلة بالشريعة الاسلامية ؟ .

أعتقد أنه ليس له مجال . ولكن قبل أن ننهى هذه المناقشة نقول :

إن مقال « الدكتور العطيفى » يردد القول بأن المصلحة والضرورة أو استحسان المشرع المصرى يبيح الخروج على النص الشرعى ، واقتباس تشريعات من مصادر غير إسلامية . فمن تمام البحث أن نناقش هذه القضية .

فنقول : إن القول بأن الشريعات الاسلامية تجيز الخروج على النص — تحت أى ظرف من الظروف غير المعتبرة شرعا — مرفوض بكل حال . وجميع الفقهاء الاسلاميين يلتزمون بالنص إذا وجد ، ولكن ماهى الحدود التى تراعى فيها الضرورة أو المصلحة ؟ ، إن هذه الضرورة منحصرة فى خمس وهى : حفظ الدين والنفس ، والعقل ، والمال ، والنسب . تلك هى الضرورة الشرعية — فما هى المصلحة التى تراعى عند عدم وجود النص ؟ يقول « البدخشى » :

(المناسب المرسل . . . مالم يشهد له أصل اعتبار أو إلغاء ، والتحقيق أن المختلف فيه هو مالا يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم لا بنص ولا بإجماع ولا ترتب الحكم على وفقه ولا ظهر إلغاؤه . وعلم اعتبار نوعه فى جنس الحكم على مايفهم من كلام المحقق) .

ويسمى أيضا « بالمصالح المرسلة » كما يقول « الإسناوى » ويتضح من هذا : أن ما يعتبره الشارع أو يلغيه لا سبيل إلى تجاوزه والخروج عنه ، ولكن « المناسب المرسل » الذى هو موضوع الحديث — هو الذى لا يعلم حاله من اعتبار الشرع له أو إلغائه .

وهذا « المناسب المرسل » أو « المصالح المرسلة » قد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب :

الأول : أنه غير معتبر مطلقا وقال « الآمدى » أن هذا الرأى هو الحق الذى اتفق عليه الفقهاء .

والثانى : وهو رأى « الغزالى » أن المناسب المرسل « المصالح المرسلة »

معتبر بثلاثة شروط يجب أن تتوافر فى المصلحة وهى أن تكون المصلحة ضرورية وقطعية وكلية ، وإذا فقدت المصلحة شرطا من هذه الشروط لا تعتبر . ويمثل « الغزالى » — للمصلحة التى تتوافر فيها هذه الشروط الثلاثة — بمثال لحواه أنه إذا صال علينا الكفار وهم متحصنون بأسرى مسلمين وقطعنا بأننا لو امتنعنا عمن تحصنوا بهم من المسلمين لهزمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى من تحصنوا بهم — ولو أننا رمينا من تحصنوا بهم من المسلمين لقتلنا مسلما من غير ذنب صدر منه — فإن قتل من تحصنوا بهم من المسلمين فى هذه الحالة مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد فى الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ، ولم يقم أيضا دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكونها مصلحة ضرورية قطعية كلية .

وهنا يلاحظ أن المتفق عليه من الفقهاء كما يرى « الآمدى » عدم اعتبار هذه المصالح المرسلة . وأجاز « الغزالى » اعتبارها فى هذه الحدود الضيقة جدا المتمثلة فى أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية .

ولكن « مالكا » قال بأن هذا المناسب المرسل حجة مطلقا وهو المذهب الثالث واحتج بوجهين . الوجه الأول . أن الشارع اعتبر جنس المصالح فى جنس الأحكام ، واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه احة لكونها فردا من أفرادها .

ورد على هذا الوجه من الاحتجاج بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها مع المصالح المعتبرة فى كونها مصالح يجب إلغاؤها أيضا لاشتراكها مع المصالح الملغاة فى ذلك فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال والاحتجاج الثانى : « لمالك » هو أن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون فى الواقع بمجرد المصالح ، ولا يبحثون عن أمر آخر ، فكان ذلك إجماعا منهم على قبولها .

ورد أيضا على هذا الوجه : بعدم التسليم بإجماع الصحابة عليه

بل اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنسه القريب(١) .

تلك هى الضرورة الشرعية ، وتلك هى المصلحة المرسلة التى يتمحك بها كثير من الذين يبيحون الخروج على نصوص الشريعة، وقد رأينا أن الضرورة المعتبرة شرعا منحصرة فى حفظ الدين أو النفس أو العقل أو المال أو النسب كما رأينا أن المصلحة المرسلة قد اتفق الفقهاء على عدم اعتبارها . وأجازها البعض بشروط تضيق مجالها إلى حد كبير « ومالك » الذى أجازها مطلقاً قد رد على حججه ، ولو سلمنا بأن رأى « مالك » صحيح . فإن المصالح المرسلة معتبرة فيما لم يرد فى الشرع ما يثبته أو يلغيه . فهل ما قال به الدكتور العطيفى : من أن الضرورة أو المصلحة تجيز الخروج على النص داخل تحت هذه المصالح المرسلة ؟ اللهم لا ، فقد طالب بعدم النص على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى أو الوحيد للتشريع . لكى يتيح الفرصة للمشرع المصرى أن يخرج على نصوص الشريعة الإسلامية فى أشياء معلومة من الدين بالضرورة كما بينا من قبل .

بقى أن نقول إن أولئك الذين يطالبون بعدم النص على أن تكون الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى . أو الوحيد للتشريع يريدون أن يضعوا الهوى الإنسانى فى مكان الدين ، ورداً عليهم نقول : الإسلام يقضى بأنه لامشرع إلا الله تعالى ، والمجتهد ليس إلا باحثاً عن شرع الله واستنباطه من الأدلة المعتبرة شرعاً فيظهر على حسب ما وصل إليه من تحليل . والشريعة الإسلامية فيها نصوص قطعية لامحل للاجتهاد فيها ، ولا تقبل تغييراً ولا تبديلا . وقد بينا طرفاً منها فيما سبق . ومن أعرض عن

---

(١) أنظر منهاج العقول للبدخشى . ونهاية السول للاسنوى وكلاهما على منهاج الوصول فى علم الأصول للبيضاوى ص ١٣٥ وما بعدها ج ٣ مطبعة محمد على صبيح .

شيء منها وتأباه كمن أعرض عن الإسلام كله ، وقد جعل الله تعالى من شرط الإعلن : أن يحكموا الرسول صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضى به ويسلموا تسليما قال تعالى : «فلاوربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما » .

والذين ينادون بإحلال الاشتراكية العلمية محل الشريعة الإسلامية بحجة أنها تفسر المجتمع طبقاً لقوانين حتمية هى قوانين الماركسية — التى يفترضون أنها علمية وحتمية — والمتمثلة فى قانون الصراع الداخلى ، وقانون التغيير الكمى والكيفى ، وقانون سلب السلب . ويتصورون أن هذه هى قوانين المجتمع الإنسانى وهى وحدها التى تفسره تفسيراً علمياً .

أود أن أذكركم جميعاً بما انتهت إليه مناقشتنا القيمة الماركسية وما أنتجته تلك المناقشة من فساد الادعاء القائل : بأن الماركسية تفسر الوجود ، ومنه المجتمع البشرى بقوانين علمية وحتمية وتضع الإجراءات الكفيلة ـ بصلاح المجتمع الإنسانى طبقاً لهذه القوانين فلقد قلنا ـ وبعد هذه الجولة فى مناقشة للماركسية التى تناولت دعوى الماركسيين ـ بأن الوجود كله مادى ولا مكان فيه لغير للمادة ، وأن التناقض كامن فى باطن الأشياء كلها سواء كانت طبيعية أو اجتماعية . وأن قوانين الجدل حتمية ، وأن الماركسية علمية تفسر الوجود تفسيراً علمياً :

وعرفنا كيف أن التطبيق أرغم الماركسيين على التسليم باستقلال الفكر عن المادة وإعطائه وظيفة خاصة به ومخالفة ماركس فى قوله بأصالة المادة واستقلالها بالتأثير فى التطور .

وعرفنا كيف أن تغير الحقائق العلمية — التى كانت سائدة فى عصر ماركس — أسقط فكرة التناقض الباطنى فى الطبيعية مما يترتب عليه إسقاط فكرة الجدل فى الطبيعة .

وبذا تفقد الماركسية أهم صفتين من صفاتها التى ادعاها لها الماركسيون — وهما المادية والجدلية — وعرفنا كيف أن دعوى العلمية فى الماركسية ساقطة بمخالفتها المنهج العلمى الذى يقضى بحصر البحث فى المحسوس . فتجاوزت الماركسية هذا وأعطت تأكيدات فيما وراء الحس ، فأخرجها ذلك عن أن تكون علمية إلى كونها مذهباً فلسفياً أو ديناً وعرفنا كيف أن فكرة حتمية القوانين فى الجدلية المادية والمادية التاريخية قدأسقطها كذب تنبؤات ماركس .

بعد هذه الجولة أقول : ماذا بقى من صفات الماركسية الأساسية — وهى المادية والجدلية والعلمية — وحتمية قوانينها الجدلية ؟ لم يبق شىء .

وإذا كانت الماركسية متهافتة بهذا الشكل ، ولم تستطع أن تحل مشاكل المجتمع الإنسانى . فان الذين يستعينون بقوانينها فى حل مشاكل المجتمع الإسلامى — مستغنين بالقوانين التى وضعتها الماركسية عن حلول الشريعة الإسلامية يكونون مخطئين كل الخطأ ومتبعين للهوى الانسانى ومفضلين إياه على دين الله بدون مبرر . وخصوصاً : إذا ما لاحظنا حقيقة هامةوهى أن (تفكير الدول الغربية فى التكافل الاجتماعى . ثم تفكير الشيوعية بعد ذلك فى حل المشكلة من أساسها إنما كان تحت ضغط التطور الصناعى وانتشار موجات السخط فى أوساط العمل وأفراد الشعب ، إن أوروبا لم تفكر فى تأمين العمال ضد البطالة إلا بعد الأزمة الاقتصادية التى عانتها أوروبا منذ عام ١٩٢٩ .

بينما أعلن الإسلام نظامه الكامل الشامل للتكافل الاجتماعى قبل ثلاثة عشر قرناً ، دون أن تكون هنالك فى البيئة العربية ـ التى ظهر فيها الاسلام ـ عوامل اقتصادية اضطرت الاسلام لإعلان هذا النظام ، ودون أن يصدر ذلك عن حقد من فئة نحو فئة أو رغبة فى انتزاع المال والسيطرة عليه انتقاماً من الأغنياء والأثرياء ، بل هى نزعة إنسانية عميقة قبل أن ينتبه لها

ضمير العالم . وتنظيم دقيق شامل قبل أن يهتدى إلى قريب منه عباقرة العالم بثلاثة عشر قرناً) .

الدعاية الشيوعية فى العالم الإسلامى

قلنا فيما سبق : إن الماركسية ترى أن كل شىء فى الوجود مادة أو أصله مادة ، وأن كل موجود يتغير ويتطور طبقاً لقوانين الجدل الحتمية . وعملت الماركسية على تحطيم للموانع التى تقف فى سبيل هذا التغير والتطور بطريقتين :

إحداهما : وضع نظرية تحطم هذه الموانع بمعنى : أن النظرية تحاول الإقناع بأن هذه الموانع لا أساس لها من الصحة . فهى لابد وأن تتغير ولكن النظريات الفكرية يقتصر تأثيرها على من يستطيعون متابعة التفكير الفلسفى . ومن هنا لجأ الماركسيون إلى طريقة أخرى فى عرض فكرتهم تلائم الجماهير العامة — وهى الطريقة الدعائية — التى تهدف إلى نفس الهدف الذى تهدف إليه النظرية الفكرية وهو إقناع الناس بأن كل شىء يجب أن كل شىء يجب أن يتغير طبقاً لقوانين حتمية . وتعمل على تحطيم الموانع أمام هذا التغير .

والموانع التى تهدف الماركسية بجانبها — الفكرى والدعائى — إلى تحطيمها . هى المبادىء والتعاليم والتقاليد الثابتة مثل : الدين والفلسفة المثالية والقيم الأخلاقية وكذلك الفضائل والرذائل .

ولكن الدعاية الشيوعية تركز قوتها فى ثلاث نقاط بصفة أساسية وهى :

— معارضة ثبات القيم الروحية . والأخلاقية . والعقلية .

— معارضة وضعية المرأة فى المجتمع غير الشيوعى .

— الاستخفاف بأصحاب المزارع وأصحاب رءوس الأموال ، وتمجيد أصحاب العمل البدنى بعد ذلك كله .

وقلنا أيضاً : إن الدعاية الشيوعية تهتم بالقصص باعتبارها أسهل طريق تصل منه إلى قلوب الجماهير .

ونقول هنا : إن عناصر الدعاية الشيوعية تلك قد انتقلت إلى العالم العربى والإسلامى ، واتخذت مظاهر شتى ، وعرضت على الجماهير عن طريق القصص المنشورة فى الكتب والمسرحيات التى عجت بها المسارح وخصوصاً فى مصر والأفلام السينمائية ووسائل الإعلام المختلفة الواسعة الانتشار — مثل الجرائد والمجلات والإذاعة المسموعة والمرئية — ووصل الأمر بهذه الدعاية الشيوعية فى الستينات إلى أن كانت تحكم خطتها وتثير نقطة واحدة وتركز عليها جميعاً . بحيث ترى الجماهير نفسها وهى فى دوامة هذه الدعاية الشيوعية ولا تجد أى طريق للخروج منها .

وركزت الدعاية الشيوعية فى العالم العربى والإسلامى على ثلاث نقط أساسية يتحدث عنها « الدكتور البهى » ، ويبين الأولويات التى يعتبرها الشيوعيون بالنسبة لهذه النقط الثلاث يقول : (إن : توهين أمر الدين ، ورجال الدين ، هو الهدف الأول للدعاية الشيوعية ... لأن الإسلام فى هذا الشرق يعتبر مصدراً لأنواع القيم الثلاث الثابتة : الروحية ،والعقلية،والدينية. ثم هو مع ذلك مصدرٌ لتحديد وضعية المرأة فى المجتمع الإسلامى كذلك . وأخيراً هو مصدر حق « الملكية الفردية » سواء للأراضى الزراعية أو الصناعات . . . . وبلى أمر الدين ورجال الدين — فى الدعاية الشيوعية — السخرية والاستخفاف بأصحاب المزارع الكبيرة ، ووضعهم فى المرتبة الثانية بعد رجال الدين ، لأنه ليس لهم من الاحترام والتقدير فى نفوس «العامة» هنا فى الشرق مثل ما لرجال الدين ، لصلة هؤلاء بالدين ، والدين له القداسة الأولى والاحترام الكلى فى نفوس الجماهير)[1] .

---

(١) الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٣٦٠

ولقد وضع « الدكتور البهى » أيدى قرائه على عدة كتيبات صدرت فى مصر ، وبين كيف أن هذه الكتيبات تعبر عن عناصر الدعاية الشيوعية تلك بطريقة تتلاءم مع البيئة الإسلامية . فلتراجع فى كتابه « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » .

ولكننى أضع أمام القارىء نموذجاً يبين : كيف أن هذه العناصر نقلت إلى العالم العربى بصراحة تامة . فلقد ترجم كثير من كتب الأدب الماركسى الروسى والصينى إلى اللغة العربية ومن هؤلاء الذين ترجم لهم كان « مكسيم جوركى » الذى كان يعرض الدين على أنه مخدر للشعوب ومانع لهـــا عن المطالبة بحقوقها ، ورجال الدين على أنهم مزيفون يستغلون الدين فى سبيل مآربهم الشخصية والإيقاع بالضحايا فى حبائل الغش والخداع فى عديد من كتبه التى ترجمت إلى اللغة العربية . ونشرت فى مصر ولبنان . وقصته « أين الله » تعبر عن هذا تعبيراً واضحاً ومترجم هذه القصة يؤيد هذه الأفكار ويعلن أنه ترجمها لكى تكون دفعة فى سبيل إنارة العقول لتثور على ظلمات الجهل والاستعباد المتمثلة فى الإيمان بالأديان ، والثقة برجال الدين ، والخضوع للدين ورجاله ويدعو الجماهير العربية للتحرر من سلطة الدين ، ورجال الدين ، والبحث عن النور المتمثل فى أفكار « جوركى » .

يتحدث مترجم قصة « أين الله » لجوركى فى مقدمة الطبعة الأولى التى كتبها سنة ١٩٣٤ عن « جوركى » فيقول : (إنه أشهر كتاب روسيا فى عهديها القيصرى والشيوعى ، وأمير كتاب العصر الحديث ، وأعلاهم أدبا وأعمقهم تفكيرا ، وأصفاهم مورداً ، وأسماهم نزعة ، وأبعدهم نظرا ؛ وهو إلى هذا كله أشدهم وطأة على الظلم والظالمين ؛ وأجرؤهم على الجهر بالحقائق ؛ ونشر التعاليم التى تجعل من الإنسان « رجلا مفكرا » لا آلة

عمياء تحركها أصابع المدجلين والعتاة . طورا باسم الدين والعبادة ؛ وتارة باسم السلطة والقانون)[1] .

ويتحدث المترجم عن أفكار « جوركى » فيقول : (وبديهى بعد أن عانى ما عاناه من صروف الدهر وماذاقه من مرارة الحياة التى شرب كؤوسها حتى الثمالة أن يعطف على ذى الفاقة والتعس ، ويدافع عن الفقراء الأشقياء وللمظلومين للمنهوكين ؛ ويكافح الشريعة العمياء التى أضحكت قوماً لتبكى آخرين ، وأسعدت نفرا لتشقى شعباً ؛ وحمت أفرادا لتظلم مجموعا . فـ« مكسيم غوركى » إذن كاتب ثائر وأديب متمرد ونقادة دقيق الملحوظات ومزراء بعيد الغور يستعرض التقاليد الفكرية والاجتماعية والدينية فيسخر بها ما شاء له بيانه وبلاغته وفنه ثم يجلوها ويصقلها بنقده ولواذعه — ولا يزال يفندها ويمحصها على نور العقل — إلى أن تتلاشى وتضمحل فيتركها أثرا بعد عين .

ولا يظنن القارىء أن « جوركى » قصر همه على الهدم والتدمير ، كلا : فهو يهدم المغاور المظلمة والكهوف العفنة والمعابد المدنسة والأسوار التى قامت سدا منيعا فى سبيل الرقى الفكرى والكمال الروحى . ليبنى على أنقاضها الصروح الشامخة ، وينشىء الحدائق الغناء ، ويشيد الهيا كل المقدسة للضحاة التى تسرح وتمرح فيها عذارى النور الفكرى المنبثقة من شمس الحق .

ليست هذه التأملات الفلسفية المطبوعة على غرار روائى إلا قذيفة من قذائف «غوركى » الهدامة المحطمة التى أطلقها على معاقل التقاليد الإجتماعية الموروثة وحصون الألوهية الكاذبة)[2] .

---

(١) « ابن الله » أو اعتراف ابن الشعب : تأملات فلسفية فى الحياة ، مكسيم جوركى ترجمة نظير زيتون — مقدمة الطبعة الأولى ص هـ — دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بسورية — عيون الأدب العالمى .

(٢) المصدر السابق ص و ، ز .

ويتحدث عن الأسباب، التي جعلته ينقل هذه الرواية إلى اللغة العربية، ويفضلها على غيرها من أنواع الروايات الأخرى.

فيقول: (فلأننا نرى أن أمة كأمتنا العربية هجعت فى ظلمة التقاليد، وتقيدت بأوهام العصور، وعصفت بها أعاصير الجهل والكذب، وهبت عليها سموم التعصبات، وغاصت فى نقب الجمود، واستبد بها سادتها من رجال الدنيا والدين فمزقوها شر ممزق، إن أمة هذه حالتها وهذا شأنها لهى أشد الأمم افتقارا إلى ثورة فكرية تحطم قيودها وتوقظها من رقادها وتبعثها من مدفنها التقليدى أمة حية قوية لها مقامها تحت عين الشمس.

نحن شعب زهد بألوهيته المدركة المحسوسة فباعها بأبخس الأثمان، واستكان لقوم طغاة لم يتورعوا عن أن ينصبوا له الأحابيل، ويزينوا له الأكاذيب ليستعبدوه باسم ألوهية مسيخة جامدة متقهقرة، فأصبحنا ولا حول لنا ولا قوة ولا مرجع ولا رأى، تحت انتدابين — سماوى وأرضى — وفى كليهما من ألوان العبودية ما يزهق النفوس ويشوه محاسن الحياة، فنام الجمود وإلام الاستسلام؟ ولماذا لا يسترد الشعب ألوهيته ويحطم الأصنام التقليدية التى استعبده بها رجال الدين باسم الله. والله برىء. وزعماؤه ورؤساؤه الإقطاعيون باسم القانون والشرائع الرجعية؟.

أمن العدل أن نشقى ونتقهقر فى ميدان الحياة ليتمجد إله المنافقين وتنفذ الشريعة الظالمة؟ ... ... لقد حان لك أن تكفر بهذه الآلهة المسيخة التى أذلتك واستعبدتك أنت سيد الآلهة)[1].

هل هناك من دليل أقوى مما نقلته من مقدمة مترجم قصة « أين الله » لجوركى على أن الأدب العربى ملىء بعناصر الدعاية الشيوعية. وخصوصا

---

(١) المصدر السابق ص ز، ح.

بالنسبة لمهاجمة الدين ورجال الدين ، ودعوة الناس إلى الثورة على الدين الذى يقف كمانع قوى فى سبيل الحركة المـاركسية، وعلى رجال الدين الذين يقومون على حفظه وسلامته .

إن فيما أوردته لدليلا كافيا على ذلك ، وهو يمثل فقط لـكثير من أنواع الأدب المختلفة التى عمل المـاركسيون على إذاعتها فى العالم العربى والإسلامى — سواء عن طريق التأليف ، أو عن طريق الترجمة — ولست فى حاجة إلى أن أطيل الحديث عن محاولة المـاركسية تغيير وضعية المرأة المستند إلى الدين ، ولا عن تفضيل المـاركسيين العمل البدنى على العمل العقلى . لأن هـذين العنصرين ملموسان لـكل من يحاول أن يراهما . فقد عاش فى هذا الجو الجيل الذى عاصر الخمسينات والستينات .

على أن الدعاية الشيوعية تستمد قوتها من عاملين وهما :

العامل الأول — تظاهر بالصبغة العلمية ، وإضفاء ثوب الحقيقة لواقعة التى لا تقبل الجدل على تفسيرها المـادى الاقتصادى للتاريخ . وعد ذلك كشفا عظيما .

والعامل الثانى — هو الأمل الذى تبعثه الدعاية الشيوعية فى نفوس أتباعها المتمثل فى وجود عالم بهيج خال من الطبقات ، ليس فيه دين ولا قومية ولا شعوبية ولا ثروة تفاضل بين الناس ولا فقر ولا بؤس ولا شقاء ولا حاجة ولا استغلال ولا استعباد .

ولاشك أن الوصف بالعلمية والتركيز عليها ، وإعطاء الأمل بعالم فاضل خال من الفقر والبؤس له بريق وضاء بالنسبة للدول النامية التى فسدت أحوالها الاقتصادية بسبب سوء تصرف حكامها . ومنها الدول الإسلامية التى فسدت أحوالها بسبب بعدها عن دينها الذى يكفل السعادة الدنيوية والأخروية .

ولكننى فى مناقشتى للماركسية — أثناء حديثى عن قيمتها —، بينت كيف أن دعوى العلمية ساقطة وهى دعوى لا أساس لها من الصحة ، وأن الأمل الذى تعطيه الماركسية لأتباعها — بوجود عالم فاضل فى المستقبل — إنما هو سراب ، وقد أثبت التطبيق أن هذا الأمل ليس أكثر من خرافة — وخصوصا إذا ما كانت الشيوعية هى الطريق إليه — .

الفصل السادس

البراجماتيـــة

المعرفة عند جيمس وديوى

الأخلاق عند جيمس وديوى

الدين عند جيمس وديوى

قيمة البراجماتية كفلسفة وكمنطلق للتربية الحديثة

أثر البراجماتية الديوية فى التربية فى الشرق الإسلامى

شغلت البراجماتية ـ كفلسفة أو منهج ـ الباحثين فى العصر الحاضر . وخصوصا بعد أن أعطاها « ديوى » وتلاميذه دفعة قوية ، وطبقوها على كثير من مناشط الفكر والحياة .

ظهرت البراجماتية على يد « تشارلز ساندبيرس » ويعتبر المؤسس الحقيقى للمذهب ، ثم خلفه « فرديناند شيلر » فى إنجلترا و « وليم جيمس » فى أمريكا ثم « جون ديوى » .

وبالرغم من أن « شيلر » و« جيمس » كانا متعاصرين إلا أن النظرية ارتبطت باسم « جيمس » وعرفت به ولم يشتهر « شيلر » لأسباب ليس هنا موضع ذكرها . وهذا يجعلنا نكتفى «بجيمس» وخصوصا أنهما متفقان حتى فى تفاصيل المذهب — ويلاحظ هذا فى الميتافيزيقا والدين والأخلاق — وإن اختلفا فى إطلاق الأسماء على المذهب . فقد أطلق « جيمس » البراجماتية بينما أطلق « شيلر » الإنسانية ، وإن كان كل منهما أحيانا يستعمل الإسم الذى استعمله الآخر ودافع كل منهما عن الآخر . ثم « ديوى » الذى بلور النظرية وتوسع فى تطبيقها هو وتلاميذه ، وبدد الضباب الذى أحاط بكامة البراجماتية وحددها تحديدا دقيقا .

هكذا ارتبطت النظرية باسم « جيمس » و « ديوى »[1] .

فأما «جيمس» : فحينما كان يحاضر فى كاليفورنيا عن النظريات الفلسفية

---

(١) أنظر إرادة الاعتقاد ـ وليم جيمس ـ ترجمة د. محمود حب الله ص ٥ دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٦ .

وانظر وليم جيمس — محمود زيدان ص ١٩٤ — ١٩٥ — دار المعارف بمصر .

وأنظر قاموس جون ديوى للتربية جمع رالفن . وين — ترجمة محمد على العريان ص ٤٥ — الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .

وعن نتائجها العملية . ذكر نظرية الذرائع Pragmatism التى اشتهر بها أو التى اشتهرت به بعد . وبين : أن مدلول الفكرة — أيا كان نوعها — هو نتائجها الفعلية التى تؤدى إليها وتلك النتائج الفعلية هى البرهان القاطع على صحة الفكرة . فليس الصدق فى الفكرة هو انطباقها على شىء ذهنى أو آخر موجود قبل وجود الفكرة ، أو بعبارة أخرى : إذا كانت الفكرة وسيلة والعمل أو النتيجة غاية . فإن الغاية هى التى تبرر الوسيلة . ولقد انتفع بتلك القاعدة وطبقها على المسائل الدينية نفسها .

« فالعقيدة تبرهن على نفسها » . يعنى أنها تؤدى قطعا إلى عمل يحقق مايعتقد المرء فيه خارجا . وهذه عبارة من عباراته التى ترددت فى غير موضع من كتبه . ولقد وجد أن نظرية الذرائع لاتشهد القول بوحدة الوجود وأنها تدل على أنه ليس هناك من حاجة لافتراض « جوهر » ليربط الأشياء بعضها ببعض . إذ أن الروابط الظاهرة للأشياء هى حقائق كالأشياء نفسها . فحاضر وكتب فى نظرية الذرائع تحت عنوان « اسم جديد لنوع قديم من التفكير » و « هل الشعور وجود » و « التجارب ومافيها من عاطفية » و « الشىء وروابطه » . ثم جمعت هذه الفصول كلها فى كتاب واحد تحت عنوان » مقالات فى المذهب التجريبى المتطرف » .

وبذا أصبح » جيمس » مركزا لمدرسة فلسفية جديدة فى العالم الناطق باللغة الإنكليزية . وكان من أقوى أنصاره فى أمريكا « ديوى » ومدرسته ، وفى إنجلترا « شيلر »)( ) .

وأما « ديوى » فقد شغلت فلسفته الباحثين فى كل مكان — وخصوصا فيما يتعلق بالتربية ، وأثرت فى كثير من المجالات الفكرية وترجمت كتبه إلى لغات كثيرة ، وكثير منها ترجم إلى اللغة العربية مثل « الديمقراطية »

---

(١) إرادة الاعتقاد ــ وليم جيمس ــ ترجمة د . محمود حب الله ــ ص٩ ــ ١٠

و« البحث عن اليقين » و « المنطق نظرية البحث » و« التجديد فى الفلسفة »، و « قاموس جون ديوى للتربية » وهو مختارات من مؤلفاته الذى جمع مادته أحد تلاميذه وهو « رالف ن . وين » الذى يقول عنه مترجمه إلى اللغة العربية وعن مؤلفه « ديوى » :

(« جون ديوى » نفسه الذى يجمع المربون المحدثون فى مشارق الأرض ومغاربها على أنه إمام التربية والفلسفة فى القرن العشرين بلا منازع . ويقوم فى يقينى أن كل التطورات التربوية التى ستحدث فى النصف الثانى من هذا القرن ستكون تطورات فى الاتجاه الديوى البراجماتى .

وربما كان من أخص النتائج التى ينطوى عليها هذا القاموس وأبهرها فى تاريخ التربية الحديثة وحاضرها ومستقبلها أنه مامن إصلاح تربوى اشتراكى ديمقراطى تعاونى إنسانى تم فى حياة « ديوى » أو من بعده إلا وقد أخذ بمفاهيم « ديوى » الأساسية فى الحياة والتربية والاقتصاد والمجتمع والسياسة والعمل والإدارة)(١) .

(ولا يزال معظم المربين فى أمريكا من تلاميذه المباشرين ، أو من الذين أخذوا عن تلاميذه . بل تجاوزت نظرياته حدود أمريكا ذاتها فانتشرت فى معظم أنحاء العالم — وبخاصة فى مصر — حيث يعرفه الكثيرون عن هذا الطريق وقد ترجم له كتابه . الديمقراطية والتربية منذ زمن طويل وهو بحسب قول صاحبه أفضل كتبه التى يعتز بها)(٢) .

والبراجماتية فى أخص خصائصها يصورها « ديوى » بعبارة قصيرة فى كتابه « المنطق » بقوله :

---

(١) قاموس جون ديوى — من مقدمة المترجم — ص ٩ .

(٢) البحث عن اليقين — جون ديوى — ترجمة وتقديم د . أحمد فؤاد الأهوانى ص ٢ دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٦٠ .

(هذا الكتاب براجماتى من أوله إلى آخره إذا نظرنا إلى « البراجماتية » نظرة نؤولها تأويلا سليما ، وأعنى به أن تستخدم النتائج على أنها اختبارات لابد منها للدلالة على صدق القضايا . على شرط أن تتناول هذه النتائج من حيث هى عمليات يمكن إجراؤها ومن حيث هى وسائل تؤدى إلى حل المشكلة الخاصة التى قد استدعت تلك الاجراءات)[١] .

ويقـــول :

١ — (إنى أؤكد — على سبيل الجزم — أن لفظ « براجماتى » لا يعنى : إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية — إلى نتائجها للمعنى النهائى والاختبار على محك التجريب .

٢ — البراجماتية كاتجاه تمثل ماوفق « بيرس » أعظم توفيق فى تسميته « العادة المعملية للعقل » وقد امتدت لتشمل كل ميدان فى وسع البحث أن يجرى فيه بثمرة وفلاح)[٢] .

وسنعتمد على « ديوى » أساسا فى تصوير المذهب البراجماتى على اعتبار أنه نال هذه الشهرة الواسعة كما مر ذكره من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن أثر الفكر العربى بوجه عام به فيها وخصوصا علوم التربية فى الجامعات المصرية . فقد تحمس له أساتذتها حماسا شديدا وتعدى هذا الحماس إلى مجال التطبيق ، فطبقت نظرياته فترة طويلة بعد الخمسينات وثارت حولها مناقشات طويلة .

ومذهب « ديوى » لايستبين إلا ببيان مذهب حجيتى عن أبي النظرية

---

(١) المنطق نظرية البحث — جون ديوى — ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٤٨ دار المعارف بمصر . مكتبة الدراسات العربية .

(٢) قاموس جون ديوى للتربية — ص ٤٥ - ٤٦ .

الروحى والذى ارتبطت به كما قلنا من قبل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن آراء « ديوى » امتداد لآراء « جيمس » . وهذا ماسنفعله فى الصفحات التالية . نبدأ برأى « جيمس » ثم نتبعه برأى « ديوى » فى كل فكرة من الأفكار التى سنعرضها .

المعرفة عندجيمس وديوى

يتحدث « وليم جيمس » عن نظرية المعرفة فى سياق محاضرة بعنوان « إرادة الاعتقاد » ألقاها فى نادى الجمعيات الفلسفية لجامعتى « ييل » وبراون » بأمريكا فيرى : أنه من المطلوب أن نعتقد التسليم بأن هناك حقيقة أو صدقا ، وبأن عقولنا تقدر على أن تصل إليها وأن تدركها . ومن هنا نرفض موقف الشاك الذى لايعتقد بذلك ولكن الاعتقاد فى وجود الصدق وفى إمكان أن تدركه العقول يتجه إلى طريقين . طريق المذهب المطلق الذى يرى أنه فى إمكاننا إدراك الحقيقة والصدق . وفوق هذا فى إمكاننا معرفة أننا وصلنا إلى الصدق أو الحقيقة . وطريق المذهب التجريبى الذى يرى أن هناك فرقا بين المعرفة أنك تعرف . والذى نستطيع الوصول إليه . إنما هو معرفة الحقيقة دون معرفة أننا وصلنا إليها . ومن هنا يتضح : أن أرباب المذهب المطلق وأرباب المذهب التجريبى لايوجد بينهم « لاأدريين » بالمعنى الفلسفى الصحيح[1] .

ويرى «جيمس » أنه بالرغم من أن غرائزنا تحتم علينا أن نكون من رجال المذهب المطلق . إلا أنه يجب علينا عندما نكون فلاسفة أن نعتبر هذه الحقيقة حالة ضعف فى طبيعتنا يجب أن نعالج أنفسنا منها بقدر الإمكان.

ومن هذا المنطلق يقول « جيمس » : (لذلك ارتضيت فيما يتعلق بنظرية

---

(١) أنظر العقل والدين ـ السفر الثانى من إرادة الاعتقاد وليم جيمس ـ ترجمة د . محمود حب الله — ص ١٤ ، ١٥ — دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٩ .

للمعرفة للمذهب التجريبي ، وآمنت بنظرية عملية وهي أنه يجب علينا أن نسير في تجاربنا ونمضي في تفكيرنا حول هذه التجارب لأن أفكارنا وآراءنا لا تتطور وتتدرج نحو الكمال إلا بهذا السبيل ، ولكن أن نصر على أن نظرية من تلك النظريات — أي نظرية كانت — حق لا يقبل الإبطال أو الشك ، فذلك على ما أعتقد خطأ عظيم وإني أعتقد أن تاريخ الفلسفة يناصرني في هذا الرأي . فليس هناك من اليقين الذي لا يعتريه الشك إلا حقيقة واحدة وهي تلك الحقيقة التي لم تقدر فلسفة الشك نفسها أن تهدمها ألا وهي : وجود ظاهرة الشعور وتلك هي النقطة الجرداء التي تبدأ منها للمعرفة ، وهي اعتراف بموضوع يتفلسف الإنسان حوله . وليست الفلسفات المتعددة بعد ذلك إلا محاولات شتى للتعبير عن حقيقة هذا الموضوع)[1].

ويحاول « جيمس » أن يبين عدم إمكان وجود الصدق أو اليقين المطلق ويرجع خطأ القائلين به إلى اعتمادهم على الأدلة الموضوعية التي برهن تاريخ الفلسفة — في نظره — على عدم صحة الاعتماد عليها فيقول :

(ودعواك أن الصادق من الحقائق أدلة موضوعية لا يختلف في قليل ولا كثير عن قولك إذا اعتبرتها صادقة وكانت في الواقع فإن براهينها تكون موضوعية وإلا فلا . ولكن عقيـــدة المرء في أن البراهين التي يستعملها من نوع موضوعي ليست في الواقع إلا عقيدة ذاتية أخرى تضاف إلى مجموعة ما عنده من عقائد ذاتية . ولقد كان كثير من النظم الفكرية المتناقضة نتيجة لما يسمى بالأدلة الموضوعية وباليقين المطلق)[2]

(ولسنا نجد من الأشياء التي اعتبرت حقا مطلقا ببعض الأفراد ما لم يعتبر خطأ مطلقا ببعض آخر منهم ، وليس من بين أرباب المذهب المطلق

---

(١) المصدر السابق ص ١٦ — ١٧
(٢) المصدر السابق ص ١٨ — ١٩

من يظن أن المشكلة جوهرية ، وأن القوة العاقلة ، ولو كان الصدق فى متناولها مباشرة ، قد لا تجد مالا يجوز عليه الخطأ من المعايير لنتعرف به الصادق من الكاذب . وأخيراً يتذكر المرء أن المطبق العملى على الحياة لتلك النظرية من اليقين الموضوعى إنما هو شعور الباحث نفسه وضميره فإن تقديره لتلك النظرية يقل عن ذى قبل)(١)

ومع أن « جيمس » يرى : أن خطأ أرباب المذهب المطلق كامن وراء اعتمادهم على الأدلة الموضوعية ، فنشأ عن ذلك الخطأ المتمثل فى القول بالصدق أو اليقين المطلق إلا أنه لا يرفض الأدلة الموضوعية . وكذلك الفروض أو الأفكار التى تطرح للمناقشة لتكون نظريات . يبين وجهة نظره فى ذلك ويبين الفرق بين وجهة نظره تلك وبين القائلين بالأدلة الموضوعية فيقول :

(ولكن يجب أن يلاحظ أننا كتجريبيين ، لا نترك البحث أو نفقد الأمل فى الوصول إلى الصدق وإلى الحقيقة لأننا قد تركنا نظرية الأدلة الموضوعية. فلا نزال نؤمن بوجودهما ، ونعتقد بأننا بالاستمرار فى التجارب وفى التفكير فيها ، نتدرج دائماً فى القرب منهما والرقى إليهما . ونقطة المفارقة بيننا وبين الرجال المدرسيين هى فى الطريق الذى نسلكه . فهم يعتبرون المبادىء والأصول والفكر . وأما نحن فنعتبر النتائج والنهايات وماله الحكم والفصل فى الموضوع هو نتيجته(*) وما الذى يؤدى إليه ، لا ما نشأ هو عنه فلا يعنى منشأ القضية الفرضية رجل المذهب التجريبى فى قليل ولا كثير ، وقد يفترض فروضا مشروعة أو غير مشروعة : فقد يفترض فروضا توحى بها الشهوة أو يقترح اتفاقا وبالمصادفة

---

(١) المصدر السابق ص ١٨ — ١٩

* هكذا وردت فى الكتاب وما الذى يؤدى إليه وصحتها حذف إحدى الأداتين الذى أو ما .

ولكن إذا كانت مجموعة التيارات الفكرية تعاضدها وتستمر معاضدة لها فهذا هو ما يعنيه بقوله إنها حق)[١] .

ونستطيع الآن أن نستخلص بعض نقاط مما عرضناه بالنسبة لآراء « جيمس » فى المعرفة :

١ — يرى أن هناك يقينا يتمثل فى وجود حقيقة ومن إمكان العقل أن يصل إليها إلا أن العقل لا يعرف أنه وصل إلى الحقيقة . بينما يرى القائلون بوجود الحقيقة المطلقة إمكان ذلك .

٢ — ويعترف بأن غرائزنا تحتم علينا أن نقول بالحقيقة المطلقة : لكنه يعتبر ذلك ضعفا فى النفس الإنسانية تجب مقاومته .

٣ — ومن هنا يعلن : أنه تجريبى فى نظرته إلى المعرفة الإنسانية بمعنى أن نسير فى تجاربنا ونفكر فى هذه التجارب لأن أفكارنا لا تتطور نحو الكمال إلا بهذه الطريقة .

٤ — يؤدى هذا إلى وجوب القول : بأن أى نظرية من النظريات ليست حقاً على سبيل اليقين ولا يوجد من الحقائق ما هو يقينى إلا حقيقة واحدة وهى وجود ظاهرة الشعور . تلك النقطة الجرداء التى تبدأ منها المعرفة ويتفلسف الناس حولها .

٥ — ويعلن « جيمس » أنه لا يفقد الأمل فى الوصول إلى الصدق وإلى الحقيقة لأنه يؤمن بوجودها كما سبق ولكنه يختلف عن أصحاب المذهب المطلق فى أنهم يعتمدون على الأدلة الموضوعية ويعتبرون للمبادىء والأصول والفكر . وأما هو فيعتبر النتائج والنهايات .

فلا يهتم بمنشأ القضية الفرضية . وقد يفترض التجريبى فروضاً من وحى

---

(١) المصدر السابق ص ١٩

الشهوة أو المصادفة .. ومعيار الحق عنده هو استمرار مناصرة التيارات الفكرية لها .

ما مر كان وجهة نظر « جيمس » فى المعرفة وهو يعتبر — كما قلنا فيما قبل — الأب الحقيقى للبراجماتية ولا بد من بيان وجهة نظر « ديوى » الذى مكن لها من التأثير فى شتى فروع المعرفة المعاصرة .

نشر كتابه « المنطق نظرية البحث » ليبلور فيه وجهة نظره فى المعرفة ويلخص نظريته فى هذا الكتاب بقوله :

(ووجهة نظرنا فى هذا الكتاب تذهب إلى أنه مادامت كل حالة خاصة من حالات المعرفة قوامها النتيجة التى أنتجها بحث معين إذن فلن يكون تصورنا للمعرفة بصفة عامة إلا تعميما للخصائص التى وجد أنها تصف النتائج التى نتجت عن عمليات البحث المختلفة : أى أن المعرفة باعتبارها كلمة مجردة إن هى إلا إسم يطلق على عمليات البحث الفردية حين تتصف كلها بالكفاية ولو أننا غضضنا النظر عن هذه الصلة « بين المعرفة وعمليات البحث التى أنتجتها » أصبح معنى الكلمة فارغا بحيث يستطيع من شاء أن يملأه بما شاء من مضمون أو محتوى يصبه فيه جزافا ، أما إذا حددنا المعنى العام للمعرفة على أساس الناتج الذى يتمخض عنه البحث « فى شتى ميادينه » كان لهذا المعنى العام فى هذه الحالة أثر هام بالنسبة إلى معنى البحث نفسه . لأنه يدلنا على أن البحث عملية « متصلة » مهما يكن نوع المجال الذى يدور فيه. إذ أن وصولنا إلى « قرار » بالنسبة إلى موقف جزئى معين عن طريق بحث جزئى معين ، ليس ضماناً فى ذاته على أن تلك النتيجة المستقرة ستظل دائماً على قرارها فبلوغ الإنسان اعتقادات مستقرة هو أمر مطرد السير وليس هنالك اعتقاد واحد قد بلغ من استقراره حداً ينجيه من التعرض لبحث جديد ، وهذه الأبحاث المتصلة — إذا ما تجمعت نتائجها وتراكمت — هى التى تحدد المعرفة بمعناها العام . وفى البحث العلمى يكون المعيار فيما

نعده مستقراً — أي فيما نعده معرفة — هو أن يكون معنى ذلك الاستقرار استعداده لأن يكون مصدراً لخطوة جديدة في البحث لا أن يكون معناه أنه قد استقر بحيث لا يتعرض للمراجعة في بحث جديد)[1].

وقول « ديوى » هذا يعطى : أنه يسلم بأن كل حالة خاصة من حالات المعرفة قوامها النتيجة التي أنتجها بحث معين — ويترتب على هذا أن تصورنا للمعرفة بصفة عامة ينبغي أن يكون منحصراً في تعميم الخصائص التي تصف نتائج الأبحاث المختلفة عندما تتصف تلك الأبحاث بالكفاية . والمعرفة بهذا المعنى العام تؤثر تأثيراً هاماً بالنسبة إلى معنى البحث ذاته . فتدل على أن البحث عملية « متصلة »

وعلى هذا يكون بلوغ الإنسان إلى اعتقادات مستقرة مطرد السير .

ويصل إلى القول : بأنه لا يوجد اعتقاد واحد قد استقر بحيث لا يحتاج الى بحث جديد .

وكل ما يتطلبه البحث العلمي كمعيار للنتائج المستقرة هو : أن تصلح لأن تكون خطوة لبحث جديد .

تلك هي المعرفة في نظر «ديوى» . ولكن ما موقفه من الأفكار العامة ؟ يتحدث عنها في كتاب « المنطق — نظرية البحث » بعنوان . الذوق الفطرى، وفي كتابه « البحث عن اليقين » بعنوان : الأفكار تارة والأفكار العامة تارة أخرى .

فيرى : أن الأفكار العامة والفروض ضرورية في العلم ذاته . لأنها تحررنا من قيود العادة — التي تحصر نظرنا دائماً فيما هو موجود — وتفتح آفاقاً جديدة من النظر ، وتوجه عمليات البحث التي تكشف عن حقائق جديدة وإمكانيات جديدة وتحررنا من ضغط البيئة المادية المحيطة بنا .

---

(١) المنطق نظرية البحث - جون ديوى — ص ٦٥

وللمعرفة تضطرب حين يكف الخيال عن إمدادنا بمثل تلك الأفكار والفروض ، وما يثبت هذا : أن أفكارنا وفروضنا المستخدمة الآن والتى يعتمد عليها فى العلم اليوم كانت فى أول أمرها فروضاً وأفكاراً نتجتها وثبات جريئة للخيال[1] .

وإذا كانت الأفكار والفروض ضرورية فى البحث العلمى فكيف تنشأ هذه الأفكار والفروض ، وماطبيعة اتصالها بالتجربة ؟

هذان السؤالان يجيب عنهما « ديوى » بقوله :

(ونسبق هنا إلى ذكر النتيجة التى سننتهى إليها فيما بعد ، ليهتدى بها القارىء فى متابعته لخطوات البحث التالية :

١ — إن موضوع الدراسة العلمية وإجراءات البحث العلمى تنشأ عن الذوق الفطرى بما له من مشكلات وطرائق مباشرة ، أعنى أنها تنشأ عن المواقف العلمية التى يكون لنا فيها نفع أو متعة .

٢ — على أن العلم بموضوعه ومنهجه يؤثر فى مشكلات الذوق الفطرى وطرائقه على نحو يؤدى إلى درجة كبيرة من تهذيب وتوسيع وتحرير ما للذوق الفطرى من مضمونات وعوامل ، وأما فصلنا ومعارضتنا بين موضوع العلم وموضوع الذوق الفطرى — إذا ما جعلناهما فصلا ومعارضة حاسمين — فمن شأنه أن يولد المشكلات التى يدور حولها النزاع فى نظرية المعرفة وفى الميتافيزقا ، مما نراه حتى اليوم عائقاً فى طريق الفلسفة ، على حين أننا إذا نظرنا إلى موضوع العلم من ناحية كونه متصلا بموضوع الذوق الفطرى اتصالا عضوياً وظيفياً زالت تلك المشكلات ، فموضوع العلم حلقة وسطى فى سلسلة حلقات ، وليس هو بالنهائى الكامل فى ذاته)[2]

---

(١) أنظر البحث عن اليقين « جون ديوى » ص ٣٣٨

(٢) المنطق — نظرية البحث — ص ١٤٧—١٤٨

من هذا لتبين رأى « ديوى » فى نشأة الأفكار ، وصلتها بالتجربة العلمية ويتمثل فى أن الأفكار لابد منها لكى تسير التجربة على أساس سليم ثم تؤثر التجربة بعد ذلك فى إنتاج أفكار جديدة . والتجربة على هذا حلقة وسطى بين طرفين من الأفكار . ولكن ما مدى ثبات الأفكار أو الذوق الفطرى الذى يؤثر فى التجربة ويتأثر بها ؟ يجيب على ذلك بقوله :

(طرأ تغير انقلابى على الذوق الفطرى من حيث مضموناته وتقنيناته فقد لاحظنا فيما سبق أن الذوق الفطرى ليس عاملا ثابتاً ، غير أن أشد ماقد تعرض له من تغيرات انقلابية كان هو ذلك التغير الذى أحدثه تسلسل النتائج والمناهج العلمية إلى كيانه ودخولها مقوما من مقوماته ، فحتى الإجراءات العملية والمواد المتعلقة بظروف الحياة البيئية الأولية ، كالطعام والثياب والمأوى والانتقال ، حتى هذه الأشياء وأمثالها قد أصابها تحول جسيم ، ويضاف إلى ذلك أن قد نشأت حاجات لم يسبقها نظير ، كما نشأت قوى جديدة لتشبع تلك الحاجات الطارئة ، وكان الأثر الذى ترتب على دخول العلم فى كيان الذوق الفطرى ودنياه ، وأوجه النشاط التى تعالج ذلك الأثر فى محيط العلاقات الإنسانية أقول إن ذلك الأثر كان فى جسامته يعادل الأثر الذى ترتب على دخول العلم إلى عالم الذوق الفطرى من حيث علاقة الإنسان بالطبيعة المادية)[١] .

وجمع صاحب « قاموس ديوى » عبارات « لديوى » من كتبه المختلفة: تمثل خلاصات فكره بإزاء الأفكار وسأورد تلك العبارات :

١ — لا تعتبر الأفكار حقيقة خالصة إلا إذا كانت أدوات للبحث عن مادة كل مشكلة .

٢ — إلغ الأفكار وما يترتب عليها — ولن يكون الإنسان خيرا من وحوش البرية

---

(١) المصدر السابق ص ١٦١

٣ — محك الأفكار بل محك التفكير بصفة عامة رابض فى نتائج الأعمال والتصرفات والأحداث التى تفضى إليها الأفكار — أى فى التدابير الجديدة فى الأمور التى تستحدث فى الوجود.

٤ — أن الأفكار تجريبية ليس إلا ، أو هى بمثابة فروض عاملة حتى يتسنى تعديلها أو نبذها أو تأييدها وإثباتها على محك النتائج الحادثة بمقتضى العمل بهذه الأفكار)(١).

وإذا كانت التجريبية سائدة فى مذهب « ديوى » ومطبقة فى كل مناشط الفكر . فإن حديثه عن الحقيقة قد اتسم أيضاً بهذه السمة ، فلا توجد فى نظره حقائق غير تجريبية على الإطلاق .

والحقائق لاتعدو أن تكون لفظاً إشارياً يستعمل الدلالة على كل شىء يحدث . حتى على الأكاذيب والأحلام وحالات الجنون المطبق والخاتلات والخرافات والنظريات كلها . على اعتبار أن البراجماتية تقف إلى جانب العلم . والعلم يعتبر كل هذه الأحداث موضوعات للوصف والبحث .

والزمان والذاكرة يعيدان دائماً صب الحقيقة وتشكيلها وفقاً للهوى والرغبة والمنى . والطريق الوحيد أمام الإنسان الحديث لكشف حقائق الوجود كلها هو ما يسمى « بالطريقة العلمية » .

ولخطورة هذا الموقف أضع أمام القارىء عبارات « ديوى » المستخلصة من كتبه المختلفة بإزاء نظرته إلى الحقيقة .

١ — الحقائق — غير التجريبية — حقائق لا وجود لها ولا يعتد بها .

٢ — الحقيقة لفظ إشارى دال ، فهى كلمة تستعمل للدلالة عيناً على كل شىء يحدث « سهلا » « لامع ولا على » والأكاذيب والأحلام وحالات الجنون المطبق والخاتلات والخرافات والنظريات كلها — الاحداث بالذات —

---

(١) قاموس جون ديوى للتربية — ص ٣٤ — ٣٥ .

التى هى هى — عينا . والبراجماتية قانعة وراضية بأن تأخذ موقفها إلى جانب العلم . لأن العلم يعتبر كل مثل تلك الأحداث مادة للوصف والبحث — تماما مثل النجوم والحفريات والبعوض والملاريا والدورة والدموية والبصر — سواء بسواء .

٣ — الزمان والذاكرة فنانان حقيقيان ، ذلك أنهما يعيدان صب الحقيقة وتشكيلها وفقا للهوى والرغبة والمنى .

٤ — أن الطريقة التى نسميها العلمية تشكل بالنسبة للإنسان الحديث.. الوسيلة الوحيدة المعول عليها لكشف حقائق الوجود وفضها)[١].

هكذا يتبين : أن « ديوى » تجريبى يؤمن بالتجربة كأساس وحيد للمعرفة . فكل معرفة صحيحة عنده آتية عن هذا الطريق . وحتى الأفكار العامة وكذلك المنطق ومناهج البحث كل أولئك منشؤه تجريبى . إما بطريقة مباشرة وإما بطريقة غير مباشرة. فالنشاط العملى هو أساس مذهبه . فادرجة وثاقة النتائج التى تنتج على هذا الأساس فى نظر « ديوى » ؟

يرى « ديوى » أن نتائج النشاط العملى الذى يجب أن يتبع فى تحصيل المعرفة لا تصل إلى درجة اليقين . وليست أكثر من نتائج راجحة ويبين هذا فى الفصل الأول من كتابه البحث عن اليقين بقوله :

(والسمة المميزة للنشاط العملى وهى سمة لازمة بحيث لا يمكن استبعادها هو « اللايقين » الذى يحف به فلا مناص من أن نقول : إفعل ولكن تحمل نتيجة مخاطرتك . ولا يمكن أن يبلغ الحكم عما سوف نؤديه من أعمال والاعتقاد فيها أكثر من مرتبة الرجحان المزعزع)[٢].

وإلى هنا نكون قد أعطينا فكرة عن وجهة نظر « جيمس »

---

(١) المصدر السابق ص ٩٣ — ٩٤

(٢) البحث عن اليقين — جون ديوى — ص ٣٠ .

و « ديوى » فى المعرفة وتتلخص : فى أن وسيلة الإنسان الوحيدة للمعرفة الصحيحة هى « التجربة » . وحتى الفروض والأفكار العامة — التى يعترفان بأهميتها فى تطور المعرفة الإنسانية وكذلك المبادىء المنطقية التى تستخدم كمناهج للبحث عند « ديوى » « أصلها تجريبى » . وأن معيار الصدق أو الحقيقة « تجريبى » كامن فى اختبار النتائج تجريبياً . وأن هذه النتائج مهما كانت درجة الثقة فيها لا تعدو درجة الرجحان المزعزع . ولا تصل إلى درجة اليقين بحال من الأحوال فما موقف « جيمس » من الدين والأخلاق اللذين لا يمكن لأحد الجمع بالنسبة إليهما بين القول بالنسبية ورفض الحقيقة المطلقة من ناحية وبين القول بأنه غير مادى من ناحية أخرى ؟ والصفحات التالية إجابة على هذا السؤال .

الأخلاق عند « جيمس » و « ديوى »

تناول جيمس الأخلاق فى محاضرة بعنوان « فلسفة الأخلاق والحياة الخلقية » ألقاها فى نادى « ييل » ونشرت عام ١٨٩١ بدأها بقوله :

(الغرض الرئيسى من هذا الموضوع هو تبيين أنه من المستحيل تكوين فلسفة أخلاقية ، ووضع قواعد نظرية لها قبل وجود التجارب الفعلية ، وتبين أن كل واحد منا يساهم فى بناء مدلول الفلسفة الأخلاقية ، كما يساهم فى بناء الحياة الخلقية للجماعة الإنسانية .

وبعبارة أخرى : تبيين أنه لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق فى الأحكام الخلقية ، كما أنه ليس هناك حق مطلق فى المسائل الطبيعية حتى ينقرض ذلك النوع الإنسانى وتنتهى أفعاله وتصرفاته)[1] .

وقول « جيمس » هذا يسوى بين الأخلاق وبين الطبيعة فى أن كلا منهما خاضع للتجربة الإنسانية . فلا يمكن تكوين فلسفة أخلاقية أو قواعد

---

(١) إرادة الاعتقاد وليم جيمس ص ٧٩ .

نظرية للأخلاق من طريق غير تجريبي ، وأن الإنسان هو الذي يبني الفلسفة الأخلاقية والحياة الخلقية للجماعات الإنسانية . ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أحكام أخلاقية مطلقة حتى ينقرض النوع الإنساني ومايصدر عنه من سلوك .

هذا عن طبيعة الأخلاق عند « جيمس » ، وعن مدى إمكانية وضع قواعد أخلاقية . ولكن ماذا عن الطريق الذي يؤدي إلى ظهور القواعد الأخلاقية ، وبناء الحياة الخلقية للجماعات الإنسانية ؟ يقول « جيمس » :

(إن علم الأخلاق فيما يتعلق بالناحية المعيارية مثل العلوم الطبيعية ، في أنه لا يمكن استنباطه كله مرة من مبادىء ذهنية ، بل لابد أن يخضع الزمن ، وأن يكون مستعداً لأن يغير من نتائجه من آن لآخر .

والغرض المبدئي في كليهما ، طبعاً ، هو أن الآراء الذائعة حق وأن القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الرأي العام ، وأنه من الحماقة حقاً بالنسبة لكثير منا أن يحاول وحده التجديد في الأخلاق أو في العلوم الطبيعية . ولكن الزمن لا يخلو أحياناً من أن يوجد فيه بعض الأفراد الذين لهم هذا الحق من التجديد ، وقد يكون لآرائهم ولأفعالهم المجددة بعض الأثر المحمود . فقد يضعون مكان القديم من « قوانين الطبيعة » أخرى خيراً منها ، وقد يوجدون بمخالفتهم القواعد الخلقية القديمة في ناحية ما ، حالة أكثر مثالية وكمالا من تلك التي كانت تكون تحت تأثير القواعد القديمة)[1]

ومعنى هذا : أن « جيمس » يرى أن علم الأخلاق مثل العلوم الطبيعية مستعد للتغيير من نتائجه من آن لآخر على مر الزمن . على أساس : أن الآراء الذائعة حق ، وأن القانون الحق هو ما يعتقده الرأي العام . وأنه قابل للتغير كلما تغير الرأي العام . وقد يتغير الرأي العام بتأثير أحد الأفراد .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠١ .

هكذا يرى جيمس أن الأحكام والقواعد الأخلاقية تجريبية ومتطورة مع الزمن ولا ثبات لها إلى أن ينتهي الإنسان من على الارض .

ولكن ماذا عن القول بوجود إله يضمن للأحكام والقواعد الأخلاقية الدوام والاستقرار ؟ على أساس أن القول بوجود الإله يسمح لنا بالقول بأن الإله ، له سلطة تفضيل المثل بعضها على بعض وإرجاعها إلى مثل أعلى مضمون بواسطته .

يتناول جيمس هذه المشكلة بقوله :

(إنه يبدو لى أيضاً — وتلك هى نتيجتى النهائية — أن العالم الخلقى المستقر المنظم الذى يبحث عنه الفيلسوف الخلقى ، لا يمكن أن يوجد كاملا إلا حيث توجد قوة مقدسة ذات مطالب عامة شاملة .

فإذا وجد مثل هذه القوة فإن منهجه فى إخضاع أحد المثل للآخر يكون المنهج الصحيح لتقدير القيم ، وتكون مطالبه أبلغ أثراً ويكون عالمه المثالى أكثر العوالم ممكنة التحقيق شمولا . وإذا كان موجودا الآن فلابد أن يكون قد علم بالفعل تلك الفلسفة الخلقية التى نبحث عنها ، وعلم أنها النموذج الذى يجب أن نعمل للوصول إليه دائما . لذلك ينبغى لنا ، كفلاسفة ، ومن أجل تحقيق غاياتنا من إيجاد نظام أخلاق واحد ، أن نفترض وجود الإله وأن نتمنى انتصار الدين على اللادينية . ولكننا لا نعرف تماماً ما هى معلومات ذلك المفكر الإلهى حتى ولو كنا متأكدين من وجوده ، وهكذا يؤدى افتراضه فى النهاية إلى التحرر من خواطرنا القوية ولكن الأثر عام بالنسبة لكل الناس حتى ولو لم يكن لهم اهتمام بالفلسفة . فليس الفيلسوف الأخلاقى مخالفاً مخالفة جوهرية للرجل العادى)(١) .

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٠٦ — ١٠٧

ومن هذا يمكن تلخيص وجهة نظر جيمس : بأن افتراض وجود الإله يضمن استقرار الأحكام والقواعد الأخلاقية ولكنه يثير مشكلة بإزاء هذه النتيجة وهى: أننا على فرض تأكدنا من وجود الإله لانستطيع أن نصل إلى معلوماته التى يجب أن نعتمد عليها فى معرفة النظام الأخلاقى . وعليه فلا يمكن أن نصل إلى أحكام وقواعد أخلاقية دائمة ومستقرة . فضلا عن أن حديث « جيمس » عن الإله فى هذه الفقرة مسوق بطريقة لا تسمح لنا بالقول بأنه متأكد من وجود الإله .

هكذا يتضح رأى جيمس فى الأخلاق . ويتمثل فى أن الأحكام الأخلاقية تجريبية تتطور وتتغير طبقا لتغير الرأى العام الذى يعد فى نظر جيمس — معيار الصواب بالنسبة للأحكام والقواعد الأخلاقية — : فلا توجد أحكام أخلاقية مطلقة بحال من الأحوال . فما موقف ديوى من هذه الأفكار ؟

يقول ديوى : (كل الأحكام الأخلاقية تجريبية ومن ثم خاضعة للمراجعة) (١) وإذا قدر أن يكون للأخلاق علم فبوسعها أن تتطور وتنمو ، لأن الحقيقة كلها لم تعرف للعقل الإنسانى ، ولأن الحياة سبيل متحرك تتغير فيه الحقائق الأخلاقية القديمة ، وتتوقف عن التطبيق ، وتحل محلها حقائق أخلاقية جديدة تصلح للتطبيق فى حينها . ويعبر عن هذا بقوله:

(فى وسع الأخلاق أن تكون علما يتطور وينمو إذا قدر لها أن تكون علما على الإطلاق — ليس فقط لأن الحقيقة كلها لم تعين وتفرز بعد على يد عقل الإنسان ، ولكن لأن الحياة سبيل متحرك تبلى فيه الحقيقة الأخلاقية القديمة وتتوقف عن التطبيق)(٢) .

ولكن كيف تنشأ الأخلاق وتتطور ؟ يرى « ديوى » أن القضايا

---

(١) قاموس جون ديوى التربية ص٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ .

الأخلاقية لاتنحصر فى الامتثال والانحراف ولكنها تتركز فى قيمة النظم الإجتماعية، والقوانين والتقاليد الموروثة المتبلورة فى شكل نظم ومؤسسات، وفى التغيرات التى تتفق مع رغبات الجماعة .

هذا كله يحدث فى ظل الحياة الإجتماعية المليئة بالتعاملات الإنسانية . وتفقد هذه النظم قداستها عندما تفقد مقومات بقائها . هذه الفكرة واضحة فى قول « ديوى » :

(عندما تكون الحياة الإجتماعية فى حالة تدفق وكرور ومداولة بين الناس فإن القضايا الأخلاقية لاتقتصر على الامتثال والانحراف ، وإنما تتركز فى قيمة التدابير والنظم الإجتماعية والقوانين والتقاليد الموروثة التى تبلورت وترسبت فى شكل نظم ومؤسسات ، وكذلك فى التغيرات المرغوب فيها .

وعلى هذا : فإن النظم تفقد مايحيط بها من هالات القداسة ، وتصبح مسائل قابلة للتمحيص الأخلاقى ونحن الآن نعيش فى مثل هذا العصر) [١].

واستمرار الحياة الأخلاقية مرهون بوجود بيئة أخلاقية مناسبة تساندها وتعاونها تماما . مثل الحياة المادية التى لاتستمر إلا إذا كانت مستندة إلى بيئة مادية .

وفى ذلك يقول « ديوى » : (كما أن الحياة المادية لا يمكن أن توجد بدون عون وسند بيئة مادية . فكذلك الحياة الأخلاقية لا يمكن أن تستمر بدون عون وسند بيئة أخلاقية) [٢] .

ومن هنا نستطيع فهم كيف أن الأخلاق تفاعل بين الشخص وبيئته وكيف أن الوعظ والتلقين لايفيد الاشخاص الذين يعيشون فى بيئة معيبة

(١) المصدر السابق ص ٢٨ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٩ وأنظر ص ١٥٣ .

يعجب الناس فيها بمن يتصرفون تصرفات غير أخلاقية . وعلى هذا فإن العلم الأخلاق يجب أن يهتم بالبيئة التى تحيط بالإنسان بكل أبعادها حتى تشمل مجالات العلوم المختلفة سواء ما تعلق منها بالإنسان أو بغيره من سائر العلوم المادية باعتبار ذلك كله مؤثرا فى سلوك الإنسان .

ومهما يكن من أمر الأخلاق عند ديوى . فإنها لا تعدو أن تكون تجريبية إنسانية ليس لأى قوة عليا سلطان فيها سواء فى نشأتها أو فى طريقة تطورها .

وفى هذا يقول : (إنها — على نحو لا يمكن استئصاله — تجربة اختبارية وليست لاهوتية ، ولا ميتافيزيقية ولا حسابية)(١) .

تلك هى نظرة البراجماتية للأخلاق عند « جيمس وديوى » . إنها نظرة مادية . فهما يتفقان على أن أخلاق الجماعات وكذلك القواعد الأخلاقية التى تضبطها . إنما هى من خلق الإنسان وحده ، نشأت بطريقة تجريبية بحتة . وليست خاضعة فى نشأتها لأى قوة عليا خارجة عن نطاق الإنسان ، وهى متطورة لا ثبات لها — فتتغير أخلاق الجماعات كلما تغيرت متطلباتها ورغباتها — ومن هنا : فهى ليست ثابتة ولا يقين لها على الإطلاق .

ومعيار الصدق فيها هو أن تكون موافقة للرأى العام .

الدين عند جيمس وديوى

ذلك موقف البراجماتية من الأخلاق فما موقفها من الدين ؟

إنها تعالج الدين لا على أنه حق يجب الإيمان به . بل على أنه جانب من جوانب النفس الإنسانية يمثل أحد رغباتها الهامة التى يجب أن تشبع عن طريق الاعتقاد . و « جيمس » الأكثر تساهلا مع الدين لا يعدو أن يكون

(١) المصدر السابق ص ١٥٣ .

من القائلين : بأنه لايجوز الحجر على النفس الإنسانية فى أن تعتقد بما تشاء . بل من الأحوط لها أن تعتقد ولا تقف على الحياد حتى تأتيها الأدلة على صحة الاعتقاد .

يقول « جيمس » فى ذلك :

(أليس القول بوجوب الحياد ، فى حين أن ميولنا النفسية تؤدى بنا إلى الاعتقاد قولا فى غاية من الحماقة ؟ أو ليس القول بأنه لايمكن أن تكون هناك صلة بين أغراضنا النفسية وقوانا وبين القوى الموجودة فى العالم الخفى — مجرد يقين خاطىء لا دليل عليه — ؟)(١) .

(فمن هو الذى يحق له أن يمنعنا من أن نثق فى ميولنا ومطالبنا الدينية ونصدقها ؟ ليس العلم كعلم أن يزعم هذه السلطة لنفسه . لأنه لايتحدث إلا عن الموجود بالفعل وليس له شأن بغيره . وأما قول اللا أدريين « ليس لك أن تعتقد من غير أن تكون لك أدلة حسية قاطعة » فليس إلا تعبيرا « لكل امرىء الحق فى أن يعبره » عن اتجاه خاص ورغبة شخصية فى أدلة من نوع خاص)(٢) .

هكذا يجمل جيمس مهمته فى الاقناع . بأن القول بوجوب الامتناع عن الاعتقاد خطأ لايجوز التمسك به — سواء كان القائلون بوجوب الحياد علميين أولا أدريين — لأن مبررات موقفهم هذا لا تقوى على الصمود .

وأى فلسفة من الفلسفات لا تكون معقولة ، ولا تتمتع بقبول عام (إذا لم تحدد المستقبل والمترقب ولو تحديدا إجماليا ، وإذا لم نتوجه إلى تلك القوى الطبيعية الكامنة فينا التى نجلها ونقدسها . ولأن الاعتقاد أحد تلك القوى النفسية لابد أن يبقى عنصرا ثابتا من عناصر البناء الفلسفى ،

---

(١) إرادة الإعتقاد ص ١٣١ .
(٢) المصدر السابق ص ١٣٢ .

وخاصة لأنه يحمل معه فى كثير من الحالات براهينه ولكنه من غير الطبيعى أن تنتظر موافقة إجماعية فى مثل هذه المسائل النظرية على الرغم من وضوحها)[١] .

كل مافعله « جيمس » هنا بإزاء الدين هو . محاولته الاقناع بحق النفس الإنسانية فى الاعتقاد . ودفعه اعتراضات العلميين واللا أدريين .

والقول بوجوب اهتمام الفلسفة بهـــذا الجانب من رغبات الإنسان . ولكن إلى أى مدى يحق الفلسفة التدخل فى تحديد المعتقدات ؟

يرى (أنه « لا ينبغى للفلسفة المطلقة أن تكون محصورة فى قواعدها وضيقه فى وضعها قواعد للتفريق بين الزندقة والمحافظة ، ولابد أن تترك مكانا تلجأ إليه النفس الضيقة الخبيثة حينما تبغى التخلص من الدقة والحذلقة، وتريد أن تعتقد كما تشاء ، وتحب مسئوليتها هى ، وكل مايمكن أن يفعل هنا هو أن نعين الموضوعات التى تدخل ضمن دائرة هذا الاعتقاد)[٢] .

من هنا نرى : أن « جيمس » فى علاجه للدين لم يخرج على فلسفته البراجماتية التى تقضى . بأن معيار الصدق هو موافقة النتائج لمتطلبات الإنسان ، ورفض الحقائق المطلقة . فكل ماأداه إلى الدين هو القول بحق الإنسان فى الاعتقاد بغير المنظور على أنه جانب من جوانب النفس الإنسانية ومن الخطأ منع الإنسان عن الاهتمام به، واتخاذ موقف اعتقادى بإزائه* .

---

(١) العقل والدين السفر الثانى من إرادة الإعتقاد ص ٨٠

(٢) المصدر السابق ص ٨٠

* ومن هنا تأتى فكرة « جيمس » عن الأديان المنزلة ، وبيان قيمتها وأهميتها ، وموقف الناس منها فى العصر الحاضر . « فيعتقد «جيمس» إن إيمان الناس فى العصر الحديث بالأديان المنزلة بدأ يزول تدريجيا ـ أن لم يكن قد زال نهائيا — وذلك لأسباب كثيرة منها : أن الأديان تقوم على التخويف=

بقى لنا أن نلقى نظرة على موقف ديوى بإزاء هذه المشكلة .

إن ديوى تجريبى تماما فى هذه المشكلة . ومن ثم كان مذهبه فى الدين إنسانيا متسقا مع مذهبه البراجماتى . فالدين كـكل القيم تجريبى نشأ تجريبيا يتطور بواسطة الإنسان . وليس له وجود محقق على سبيل اليقين . وليس أدل على هذا من بيان الإنسانيين الذى صدر فى أمريكا سنة ١٩٣٣ ووقعه « ديوى مع غيره من الموقعين » . وهو ليس فى حاجة إلى التعليق عليه أو الاستنتاج منه وتلك أهم نقاطه .

١ — الكون موجود بذاته وليس مخلوقا .

٢ — الإنسان جزء من الطبيعة ، وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها .

٣ — لاثنائية بين العقل والبدن ، وأن النظرة العضوية إلى الحياة نظرة صادقة .

=والتهديد والعقاب والرهبة . ومنها : فرض العبادات والإعتقاد بأنها أساسية وهى التى تميز الإيمان من الكفر . مع أنها ظواهر سطحية فى نظر الكثيرين اليوم . ومنها : نهضة العلم والنقد الفلسفى . فلقد أظهر العلم أن الإنسان واضع القوانين ولم يتلقاها من الله ، وأن القوانين خاضعة التغير والتعديل وليست خالدة . ولقد أبان » دارون وغيره » أن فكرة العناية الإلهية والتدبير خرافة ، وأن النظام الغائى غير موجود . إذا أن فكرة النظام تفسير إنسانى مصطنع لا وجود له فى الكون ذاته . كل ذلك قلل من شأن سلطة الله فى العالم والعباد . وأما النقد الفلسفى فقد كان يقصد به « جيمس » : الموجهة التعددية وموجة المطلق . هما مختلفان فى النتائج حقا . ولكنها يتفقان فى تقدير قيمة الفرد ، وأنه عنصر فعال فى إدارة دفة العالم وتحديده وإصلاحه وتسييره . وأن العالم لا يبدو أنه كامل منذ البدء ، وإنما هو يستكمل ذاته بلا تحديد كما يرى التعدديون . وكذلك يشعر اتباع المطلق أن الهوية مطلقة بين الذات الجزئية والذات الكلية . وليست الذات الكلية هى الله فقد تتألف هذه الذات من مجموع الذوات مرتبطة بعضها بتلك العلاقات الداخلية » .

٤ — ثقافة الإنسان الدينية ليست إلا نتاج التطور التدريجى الناشىء من التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية، والوراثة الاجتماعية .

٥ — لا تقبل طبيعة الكون أى ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية .

٦ — لقد ولى الزمن الذى كان يعتقد الناس فيه بالدين وبالله .

٧ — يتركب الدين من الأفعال والتجارب والأهداف التى لها دلالات فى نظر الإنسان . ومن هنا زال التمييز بين المقدس والمادى .

٨ — أن التحقيق التام للشخصية الإنسانية هدف الإنسان .

٩ — يعبر عن الإنفعالات الدينية بالإحساسات الشخصية والجهود الجماعية التى تحقق الرفاهية الاجتماعية .

١٠ — لا توجد إذن إنفعالات دينية ومواقف للناس تربطهم بوجود خارق للطبيعة (*) .

وقد أمضى هـذا البيان E. R. Burt وجون ديوى J. H. Randall و Sallars وغيرهم (١) .

بعد هذا البيان نعرض نصا من نصوص ديوى يتحدث فيه عن الله .

(لفظ الله — فى سمة من سماته — لا يمكن أن يعنى إلا كائنا معينا بذاته . وفى سمة أخرى يومىء إلى وحدة كل الغايات المثالية التى تحفزنا على الرغبات والأعمال فهل لهذا التوحيد « دعوى » أو حق يفرض نفسه على اتجاهنا ومسلكنا فى الحياة — لأنه فعلى — منفرد عنا — قائم فى وجود محقق ؟ أم لسبب مافيه من معنى وليد ذاته وقيمة نظرته . أفرض — جدلا . أن لفظ الله يعنى الغايات المثالية التى يعترف بها ويقر لهـا المرء فى وقت معين

(*) لقد أوردنا هذا البيان أثناء حديثنا عن أثر ديانة « كونت » الإنسانية باعتباره أثرا من آثار ذيوعها .

(١) وليم جيمس — محمود زيدان — ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

وزمان معين بسيادة سلطتها وتحكمها فى إرادته وانفعالاته باعتبارها القيم التى يكرس المرء لها نفسه كأسمى ما يبتغيه — بالدرجة التى تصطنع بها هذه القيم — عن طريق الخيال — وحدة متكاملة .

فإذا أخذنا بهذا الفرض — فإن المسألة تبرز بوضوح وجلاء على نحو مضاد لعقيدة الأديان القاضية : بأن لفظ الله : قد يدل على كائن معين بذاته له وجود سابق على الوجود — ومن ثم غير مثالى)[1] .

ولابد من تحليل هذا النص لنستبين معالمه وليمكن الاستنتاج منه .

فـيرى « ديوى » أن لفظ الله : قد يدل على كائن معين بذاته ، وقد يدل على وحدة جميع المثاليات التى تدفعنا نحو الرغبات والأعمال ، وكلتا الدلالتين تعطى توحيداً معيناً .

ويتساءل ديوى عما إذا كان لهذا التوحيد حق فى فرض نفسه على اتجاهنا ومسلكنا فى الحياة . على أساس : أنه قائم فى وجود محقق منفصل عنا إذا اعتبرنا الدلالة الأولى . وأما إذا اعتبرنا الدلالة الثانية وافترضنا : أن لفظ الله يدل على الغايات المثالية التى يعترف بها المرء ، ويقر لها بسيادة سلطتها على إرادته وانفعالاته . على أساس اعتبار المرء لها كأسمى ما يبتغيه ويجاهد للوصول إليها ويصنع منها الخيال وحدة متكاملة .

يرى ديوى : أن الأخذ بهذا الفرض يبرز للمسألة على نحو مضاد لعقيدة الأديان التى تقضى : بأن لفظ الله يدل على كائن معين بذاته له وجود سابق على الوجود ومن ثم غير مثالى . وكأنه يريد أن يقول : إن لفظ الله إذا أخذ على أنه كائن معين بذاته كان غير مثالى وإذا أخذ على أنه وحدة كل الغايات المثالية فإنه يتعارض مع معناه فى الأديان التى ترى أنه كائن موجود محقق منفصل عن العالم ، وهذا يوصل إلى النتيجة القائلة : إن الله إذ أريد به أحد المعنيين تعارض مع المعنى الآخر ، وبالتالى لايجوز اعتباره .

---

(١) قاموس جون ديوى للتربية ص ٣٦ .

قيمة البراجماتية كفلسفة وكمنطلق للتربية الحديثة

هناك اعتراض شائع بين خصوم البراجماتية . وهو اعتراض قوى وفحواه: أنه إذا كان معيار الصدق منحصراً فى المنفعة ، وكان العقل خادماً للحياة العملية ، وإذا كانت جميع المعايير — ومنها الخلقية والدينية ، وكذلك معايير الصدق والكذب — معايير فردية أمكننا بسهولة أن نقول : إن ذلك يؤدى إلى أن يكون لكل فرد صدقه الخاص به وكذبه الخاص به كذلك . فلسفته ودينه وقواعده الأخلاقية .

والنتيجة الحتمية لهذا : هى الشك الكلى فى جميع المعايير .

و « جيمس » ظن أنه بمذهبه البراجماتى قد فر من هذا الشك . ولكنه كما هو واضح يلزمه ولا يستطيع منه فرارا (١) .

على أن الاضطراب شائع بين أجزاء المذهب المختلفة . بحيث إذا أخذ ككل لزم التناقض .

إن النظرية البراجماتية بالنسبة إلى مشكلة الإدراك الحسى تقضى : بأن إدراكنا للعالم الخارجى هو إدراك واحد . وليس متعدداً بتعدد الموضوعات الخارجية . بل هو سلسلة مستمرة لاتنقطع . ونحن الذين نقطع أوصاله بتقسيمه إلى موضوعات مختلفة تقتضيها رغباتنا النفسية . لنتمكن من التعامل معه . وبالتالى فإن الموضوعات الخارجية كما يدركها حسنا : غير مشخصة بصفات تخصصها . ونحن الذين نضفى عليها خصائص تشخصها فى الخارج . ويتضح من هذا أننا نحن الذين نوجه الواقعيات والمشخصات بالإرادة والاختيار .

تلك نظرة البراجماتية إلى مشكلة الإدراك الحسى . وإلى جانب هذه النظرة

---

(١) أنظر العقل والدين ص ١٨٠ وانظر المعرفة عند مفكرى المسلمين د . محمد غلاب ص ٥٨

فى البراجماتية توجد نظرة أخرى إلى القوانين العلمية ومسائل الاعتقاد والأحكام الخلقية وأحكام الصدق والكذب . والنتائج ترى : أن كل أولئك فروض يحكم عليها بالصحة أو بالبطلان — وبالصدق أو بالكذب — وأنها خير أو شر بشهادة الحقائق المستقبلة لها . فإذا شهدت لها وصفت بالصدق والصحة والحق وبالخير ، وإن ناقضتها كانت شرا وكذبا ، وغير حقيقية .

ونظرة البراجماتية إلى مشكلة الإدراك الحسى ، وكذلك نظرتها إلى المعايير . تمثلان جانبين هامين من جوانب النظرية . إذا انهار أحدهما سقطت النظرية ، لأن كليهما لا يمكن أن تفرط فيه البراجماتية ، وسنرى أنهما متناقضان ولابد لكى يسلم أحدهما أن يسقط الآخر لأن التناقض ظاهر فى اجتماعهما وهو تناقض أساسى فى صميم المذهب .

وبيان هذا التناقض . —

أنه (إذا كنا نحن الذين نختار الحقائق ونوجدها . ولا يمكن أن يوجد بالنسبة لنا غيرها ، فكيف يمكن أن تناقض أغراضنا ورغباتنا ؟ وكيف يمكن أن يبطل فرض افترضناه ليحقق أغراضنا بحقائق اخترناها نحن وأوجدناها لتشهد لذلك الفرض مادام أنه من المحال أن يوجد بالنسبة إلينا غيرها وكيف تأتى لتلك التى تقف عقبة فى سبيل نجاحنا وهى كثيرة فى الحياة أن توجد ؟ هل هى أوهام وخيالات ؟ ولكن لمن هذه الخيالات ؟ أو ليست أوهامنا حقائق بالنسبة لنا ؟ وهل يلجأ هذا المذهب فى النهاية إلى التفرقة بين الحقيقة ومظاهرها ؟ بيد أن تلك التفرقة هى التى حاربها وثار عليها ، كما وردت فى فلسفة رجال المذاهب المثالية . ولابد أن تجر فى النهاية إلى القول بأن للحقائق الخارجية بعض الصفات الخاصة التى يتمكن العقل من إدراكها والتى يقسم على أساسها سلسلة شعوره . وهو مالا يمكن أن يقبله رجال هذا المذهب لأنه يجعل للواقع — بقطع النظر عن رغباتنا واتجاهاتنا — أثراً فى تحديد ما هو صادق وما هو كاذب ، ويجعل المطابقة

الواقع أو الإشارة إلى الماضى أو الحقائق الموجودة بالفعل شرطاً فى تحقيق الصدق والكذب . فأجزاء النظرية يناقض بعضها بعضاً ، ولا يمكن قبول أحدها إلا بإلغاء الآخر .

فإذا قبلنا نظرية الإدراك الحسى وجب أن نرفض معايير الصدق والكذب والصحة والبطلان والخير والشر ، وإذا قبلنا هذه المعايير وافترضنا إمكان وجود كل من الصدق والكذب والخير والشر والنجاح والإخفاق بل آمنا بوجودها كذلك ، وجب أن نرفض نظرية الإدراك الحسى من أساسها فالتناقض إذن فى صميم المذهب ، وبين مسائله الجوهرية ولا مخلص منه إلا بإلغاء بعض تلك المسائل .

بيد أن إلغاء بعضها يستدعى انهيار المذهب كله ، لأن كلا الأمرين — النظرية والمعايير — يقومه ويدخل فى تكوين أساسه)(١) .

تلك لمحة عن قيمة البراجماتية كمذهب فلسفى . والآن ينبغى أن نلقى بعض الضوء لنتبين قيمتها كنظام للتربية .

إن تقدير ثقات الباحثين لعلم النفس — على وجه العموم — ، ومدى صلاحيته للاستخدام فى تربية الأفراد والجماعات يتسم بالتشكك فيه من نواحى كثيرة فـ « جوستاف لوبون » يتحدث عنه فى أوائل القرن العشرين. بعد أن قطع هذا العلم شوطاً هاماً فى تقدمه بقوله (مصدر ما نجده من ضعف كبير فى كتب علماء النفس المحترفين ، ومن قلة فائدة عملية فيها . هو أنهم حصروا جهودهم فى دراسة الذكاء مهملين دراسة الخلق إهمالا تاما تقريبا)(٢)

وإذا كان « لوبون » يرى أن النقص فى علم النفس راجع إلى اهتمامه

---

(١) العقل والدين — ص ١٨٧ — ١٨٨

(٢) السنن النفسية لتطور الأمم — تأليف د . غوستاف لوبون — عربه د. عادل زعيتر ص ٥١ — دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٠

بالذكاء دون الأخلاق فهل استطاع علم النفس أن يسجل تقدماً ملحوظاً فى دراسة الذكاء والاستفادة من هذه الدراسة فى التربية ؟

الإجابة بالنفى. ونستطيع أن نلحظ هذا من إشارة « إليكسيس كاريل » إلى هذا الموضوع فى كتابه « الإنسان ذلك المجهول » حين يقول :

(ويجب أن يحرص الآباء والمعلمون ، أولا وقبل كل شىء ، على اكتساب المعلومات الكافية عن الصفات الفطرية وإمكانيات كل طفل . ولكن من سوء الحظ أن السيكولوجية العلمية لانستطيع أن تقدم إليهم مساعدة فعالة. كما أن الاختبارات التى يطبقها السيكولوجيون غير المتحكين على تلاميذ المدارس ليس لها كبير أهمية ، لأنها تهىء للأشخاص غير الملمين بعلم النفس ثقة مزيفة . وحقيقة الأمر أن السيكولوجيا لم تصبح بعد علما لأن الفردية وإمكانياتها ليست قابلة للقياس حتى الآن ، ولكن للمراقب الحكيم ، المدرب على دراسة الإنسان ، يستطيع أحيانا أن يكشف المستقبل عن طريق الصفات الحالية لشخص معين)(١) .

وإذا كان علم النفس ناقصا لأنه يبحث فى الذكاء دون الأخلاق وحتى دراسته للذكاء لم تحرز التقدم المطلوب بحيث يمكن الاعتماد عليه فى توجيه نشاط الأفراد والجماعات لتحقيق الأهداف المطلوبة . فإنه يمكن لنا أن ننطلق من هذه النتيجة للحديث عن قيمة البراجماتية كمذهب تربوى . فنقول : لقد بينا فى حديثنا عن البراجماتية أنها تجريبية تؤمن بالخبرة العملية ، وتعتبرها معيارا لصدق الأفكار أو كذبها ، وتؤمن بأنه لاتوجد حقائق مطلقة بمجال ـ سواء كانت هذه الحقائق دينية أو أخلاقية أو علمية ـ وما أريد التركيز عليه الآن : هو أن البراجماتية تؤمن بالنسبية فى كل مجالات المعرفة ، وترفض الحقائق المطلقة وخصوصا فى مجال الدين والأخلاق . وأفكار البراجماتية التربوية مبنية على هذا الأساس ، وتهتم اهتماما كبيرا

(١) الإنسان ذلك المجهول — إليكسيس كاريل — ص ٢٩١

بتنمية الذكاء الإنسانى وإتاحة الفرصة أمامه لخلق الحقائق وتنميتها . ومن هنا نقول : إن البراجماتية بمبادئها تلك التى تعمل على تطبيقها فى التربية تعتبر عاملا أساسيا من عوامل انهيار الجماعات التى تطبق فيها . و « لوبون » يتتبع الحضارات المختلفة ، ويرى أنها لاتقوم قوية إلا على العقائد الدينية المطلقة . وكذلك القيم الأخلاقية المطلقة ، والثقة المطلقة بالقيم على وجه العموم . و «لوبون » وإن قرر هذا إلا أنه يرى أن الأخلاق والدين هى عناصر منحطة بالقياس إلى الذكاء الإنسانى فـ « اولون » فى تتبعه للحضارات يأسف كل الأسف . لأن الحضارات لاتقوى إلا على أساس من العقائد المطلقة والقيم الأخلاقية المطلقة . ويمكن استخلاص هـذا من حديثه حين يقول :

(وخلق الأمة ذكاؤها هو الذى يعين تطورها فى التاريخ وينظم مصيرها ، وهو يوجد على الدوام خلف الأهواء الظاهرة للمصادفة العاجزة، وللعناية السبحانية الوهمية ، وللقدر الحقيقى الذى يسير الرجال فى أعمالهم وفق مختلف العقائد .

وللأخلاق نفوذ ذو سلطان قوى على حياة الأمم ، على حـين يبدو الذكاء ذا نفوذ ضعيف فى الغالب ، أجل ، كان الرومان فى دور الانحطاط ذكاء أرفع من ذكاء أجدادهم الأشداد ، بيد أنهم كانوا فى ذلك الدور قد أضاعوا صفاتهم الخلقية من ثبات ونشاط وعناد واستعداد للتضحية فى سبيل مثل عال ومن احترام وثيق للقوانين ، أى أضاعوا هذه الصفات التى كانت سبب عظمة أجدادهم)(١) .

ويقول أيضا : (ونحن إذا ما بحثنا فى الأسباب التى أدت بالتتابع إلى انهيار الأمم ، وهى التى حفظ التاريخ لنا خبرها كالفرس والرومان وغيرهم،

---

(١) السنن النفسية لتطور الأمم ص ٥٠

وجدنا أن العامل الأساسى فى سقوطها هو تغير مزاجها النفسى تغيرا نشأ عن انحطاط أخلاقها ، ولست أرى أمة واحـــدة زالت بفعل انحطاط ذكائها)(١)

ويتحدث « لوبون » عن القانون العام الذى استنتجه من تتبعه للحضارات المختلفة ويرى : أنه يتلخص فى أن الأمم تهلك عندما تأخذ صفاتها الخلقية فى الفساد . وتفسد هذه الصفات الأخلاقية عندما تسمو حضارات هـــذه الأمم وذكاؤها (٢) .

وليس هذا فحسب : فإن المبادىء والأخلاق التى لاتستقيم المجتمعات ولا تبقى بدونها يجب أن تكون مطلقة — وليست نسبية — والخطر الجاسم على المجتمعات الحديثة كامن فى تخليها عن المبادىء والأخلاق المطلقة، واتجاهها نحو نسبية المبادىء والأخلاق . يقول :

(فالخطر الحقيقى على المجتمعات الحديثة ينجم عن فقد الناس لكل ثقة بقيمة المبادىء التى تقوم عليها ، ولا أعلم منذ بدء العالم أن أى تمدن أو أى نظام أو أى معتقد وفق للبقاء مستندا إلى مبادىء ليس لها غير قيمة نسبية ... ... ، والجماعات تقبل دوما على أولئك الذين يحدثونها عن الحقائق المطلقة والجماعات تحتقر ما سواها فى كل وقت)(٣) .

ويتحدث عن هذه العقائد والأخلاق المقومة للمجتمع عندما تصير موضعاً للجدل والشك . فيقول : إن (قيمة تلك المقومات إذا ماغدت موضع جدل ، والشك إذا ما ساور النفوس قضى على المجتمع بالهلاك)(٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٢

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٨٣

(٣) المصدر السابق ص ١٧٤ — ١٧٥

(٤) المصدر السابق ص ١٧٥

وأخيرا : يتحدث عن الحضارة الأوربية الحديثة التى اهتمت بالمادة فقط ، وغفلت عن المعانى والقيم الدينية والأخلاقية . بأنها تتجه بسرعة نحو الانحطاط والتلاشى فيقول :

(وإذا ما طرحنا العلل جانبا ، وأوضحنا المعلولات وجدنا انحطاطا بينا يهدد تهديدا جديا حياة معظم الأمم الأوربية الكبرى — ولاسيما الأمم التى تعرف بالأمم اللاتينية — والتى هى لاتينية فى الحقيقة بالتقاليد والتربية إن لم تكن بالدم ، فهذه الأمم تخسر كل يوم قوة للمبادرة والإقدام والإدارة والقدرة على السير ، ويكاد قضاء احتياجاتها المادية الزائدة يصبح مثلها الأعلى الوحيد ، وفيها نبصر انحلال الأسرة وتداعى المقومات الاجتماعية وفيها نرى انتشار السخط والارتباك بين جميع الطبقات من غنيها إلى فقيرها ويشبه الرجل المعاصر السفينة التى أضاعت بوصلتها فهامت على وجهها كما تشاء الرياح ، فتراه تائها كما تهوى المصادفة فى الفضاء الذى كان عامرا بالآلهة فجعله العلم غامرا ، وتراه قد خسر الإيمان ففقد الأمل دفعة واحدة[1] .

هكذا نرى : أن الأمم لا تحافظ على حضارتها وقوتها إلا عندما تكون مستظلة بمظلة الإيمان بقيم دينية وأخلاقية مطلقة ، وأن الأمم عندما تفقد هذا الإيمان . وتتعرض قيمها للجدل والشك تفنى وتزول ورأينا كيف أن المجتمع الأوربى الحديث بدأ يفقد مقومات قوته وسعادته عندما تخلى عن هذه القيم المطلقة وارتمى فى أحضان النسبية فى كل شىء . إذا عرفنا هذا ، وعرفنا أنه حدث طبقا للقانون العام الذى أبرزه « لوبون » وغيره من المؤرخين نستطيع القول : بأن البراجماتية التى تعمل على تقويض القيم الدينية والأخلاقية المطلقة ، وتحل محلها القيم النسبية فى كل شىء . تعتبر عاملا من عوامل انتكاس الجماعات الإنسانية .

---

(١) السنن النفسية ص ١٧٦

لقد طبقت التعاليم البراجماتية فى التربية — فى الولايات المتحـدة الأمريكية — فماذا حدث بعد تطبيقها ما يربو على ثلاثين سنة ؟ لقد نشرت مجلة « تايم » الامريكية فى عددها الصادر بتاريخ ١٩٤٨/٣/٣١ بحثا تحت عنوان : « جون ديوى وغيومه المزمنة » تلقي فيه الضوء على مـدى الخراب والدمار الذى أحدثته تعاليم « ديوى » البراجماتية فى التربية الأمريكية .

وهذا البحث يركز على عدة حقائق هامة وهى :

١ — أن محاولة « ديوي » وأنصاره — لمدة ثلاثين سنة — فى الانسجام مع الحياة قد أبعدت التربية الأمريكية كثيرا عن مرحلة الانسجام ، وتركتها مجردة من العناصر الصالحة لتنشيط الحياة الفـكرية — تلك العناصر المتمثلة فى ثقة المعلمين بالقيم الخاصة فى الأخلاق والقانون والثقافة . واعتقادهم أن هذه القيم كلها تراث ثقافى واحد — وأن الإنسان كلما أكثر من تعلمها نضج عقله وازدادت يقظته الفـكرية .

٢ — ثار « ديوى » وتلاميذه ضد هذه الثقة التى كانت قد تأصلت فى النفوس وتولوا القيادة والتوجيه فى طرق التدريس بالمدراس الرسمية . فى ظل جو من الاضطراب والفوضى التربوية التى يعبر عنها قول «ديوى» : « إننا لا نعرف إلى أين نحن ذاهبون ، أو فى أى اتجاه نريد أن نذهب . أو لماذا نفعل ما نحن فاعلون » .

٣ — وأكد « ديوى » ورفاقه : أن الغايات التقليدية للتربية السابقة على « ديوى » مثل الله . والفضيلة . ومعنى الثقافة . كلها غايات قابلة للنقاش والجدل . وعليه : فلا جدوى من مناقشتها . ويجب أن تحل محلها غاية أخرى وهى — الانسجام مع الحياة .

٤ — وحول « ديوى » وأنصاره الوسائل الفنية التى من شأنها فقط

أن تساعد المعلم على التدريس إلى غايات فى نفسها ، وأضفوا على كليات المعلمين قداسة كقداسة معابد التبت — واستحسنوا أن يقوم المعلمون بدراسات تربوية تساعد على تدريس المواد المختلفة ، وقللوا من أهمية التعمق فى دراسة المواد الأصلية .

٥ — وكان من نتائج ذلك كله : أن اختفى النظام داخل المدارس ، وحلت محله صور يتزايد الشك فيها مثل ما يسمونه « بتأثير المجموعة أو الأسرة » بمعنى محاولة التأثير عن طريق الحديث والرأى بين أفراد مجموعة ما معتبرين رأى أغلبية المجموعة .

٦ — ونسى هؤلاء المربون المحدثون أن تشجيع الاتجاه الأعمى لتأثير المجموعة هو مسخ للديمقراطية الحرة .

٧ — ويتضايق هؤلاء المربون المحدثون من الاقتراحات التى تدعوهم إلى تركيز جهود أكثر فى الرياضيات واللغات . بدلا من مشكلات المراهقين ورعاية الجمال ونحو ذلك .

٨ — وخطأ هؤلاء المربين يظهر واضحا عندما نرى طلبة المدارس الثانوية فى الولايات المتحدة الامريكية يجهلون ما كان يجب على تلاميذ المدارس الابتدائية أن يعرفوه قبل ثورة ديوى وأنصاره . وقد انتجت المدارس الأمريكية جيلا كاملا مقطوع الصلة باللغة الإنجليزية وتاريخها ، ومقطوع الصلة بتقاليده التى خسر بفقدانها كثيرا .

٩ — ومع ظهور التصدع فى عالم « ديوى » . فإن أنصار ديوى المتحكمين فى إدارات المدارس لا يزالون يدافعون عنه بحماس شديد ، وعن كل فكرة ومبدأ من مبادئه .

١٠ — ويطالب المقال باتخاذ خطوات هامة بواسطة السلطات الحكومية لإصلاح هذا الاضطراب فى التربية وتتمثل فى :

(ا) إلغاء معظم كليات المعلمين الرسمية ، وتحويلها إلى كليات للآداب الحرة . وتدرس اللغات والعلوم والفلسفة والتاريخ ونحو ذلك . ويمكن أن ينشأ للتربية فروع بهذه الكليات .

(ب) والارتفاع بمستوى المناهج الدراسية بصفة شاملة .

(ج) والتفكير فى الأهداف السليمة للتربية ولا يسمح مرة أخرى «للديويين» بأن يتفرغوا تماماً للوسائل الفنية وفكرة انسجام المجموعة ، وإهمال كل ماعدا ذلك .

(د) ويجب أن يكون الهدف الأول للتربية الأمريكية . هو تزويد الفرد بثقافة صحيحة تقنعه بأن هناك تاريخا وأهدافا وراء هذه التربية[1].

أثر البراجماتية الديوية فى التربية فى الشرق الإسلامى

إن من يتأمل نتائج هذا البحث وما تعبر عنه من وصف تجربة «ديوى» التربوية فى الولايات المتحدة الأمريكية، والنتائج السيئة التى نتجت عن تطبيقها ، ويقارن بين هذا وما حدث فى المدارس المصرية فى الخمسينات . من تطبيق التجربة وما أنتجته من نتائج سيئة يجد تشابها كبيرا بين الحالتين فقد قيل أيامها : إن تطبيق هذه الطريقة فى المدارس الإبتدائية فى مصر قد تسبب فى إخراج أكثر من جيل مقطوع الصلة باللغة العربية الصحيحة ومن يومها وخريجوا المدارس الابتدائية حتى اليوم لا يستطيعون القراءة الصحيحة ووصل هؤلاء إلى الجامعات وهم يعانون من عدم القدرة على القراءة الصحيحة والكتابة الصحيحة وقد ركزت السلطات المصرية على الإكثار من كليات التربية التى تهتم بتدريس وسائل التربية ، وإعطائها المكان الأول على حساب المواد الأصلية . وتخرج المعلمون ضعافا فى المواد الأصلية ، وفى وسائل التربية على السواء . وليس هذا فحسب . بل إنهم

---

(١) أنظر الاسلام فى الواقع الأيدلوجى المعاصر د. محمد البهى ص ١٣٧ ، ١٤٠ ط ا — دار الفكر .

تخرجوا وهم خالون من الثقة بالقيم المطلقة . وتعلموا أن كل القيم قابلة للتطور كما هى وجهة النظر البراجماتية .

ولقد سبق أن قلنا فى أول حديثنا عن البراجماتية : إن كتب « ديوى » ترجمت إلى اللغة العربية ونقول هنا : إن كثيرا من أساتذة التربية فى الشرق الإسلامى من تلاميذ ديوى وأنصاره تحمسوا إلى نقل صورة المدرسة الأمريكية والمجتمع الأمريكى إلى شرقنا العربى . لتكون بديلا عن الأزهر المتأخر غير المتطور فى نظرهم ، وكذلك مراكز التعليم الدينى الأخرى فى بعض دول الشرق الإسلامى ونقلوا ذلك فعلا — وخصوصاً فى النصف الثانى من هذا القرن .

وقبل ذلك أيضاً : حدث هذا فى ظل شكوى المستعمرين الفرنسيين والإنجليز من تمسك المسلمين بالتعليم الدينى ، ودعوتهم إلى تطوير هذا التعليم الدينى أو إضعافه ، وتقوية التعليم المدنى . لكى يطغى عليه ، ويكون أكثر ملاءمة لقبول النفوذ الاستعمارى .

ولكى يتضح المقام نورد فقرات مما كتبه « اللورد لويد » وهو مندوب سامى بريطانى سابق فى مصر عن الأزهر .

يقول فى أحد تقاريره (إن أهمية الأزهر — بوصفه مركزا من مراكز الدعاية المعادية لبريطانيا — كبيرة متعددة الإمكانيات . وقد أدرك الوطنيون ذلك فحاولوا استغلاله لتأييد مآربهم . وترتب على ذلك نمو روح المعارضة الشديدة لسيطرة الإنكليز على التعليم) .

ويقول : (إن التعليم الوطنى — عندما قدم الإنجليز إلى مصر — كان فى قبضة الجامعة الأزهرية الشديدة التمسك بالدين ، والتى كانت أساليبها الجافة القديمة تقف حاجزا فى طريق أى إصلاح تعليمى ، وكان الطلبة الذين يتخرجون من هذه الجامعة يحملون معهم قدرا عظيما من غرور التعصب الدينى ، ولا يصيبون إلا قدراً ضئيلا جدا من مرونة التفكير والتقدير.

(فلو أمكن تطوير الأزهر عن طريق حركة تنبعث من داخله هو ، لكانت هذه خطوة جليلة الخطر ، فليس من اليسير أن نتصور أى تقدم طالما ظل الأزهر متمسكا بأساليبه الجامدة .

(ولكن إذا بدا مثل هذا الأمل غير متيسر تحقيقه . فحينئذ يصبح الأمل محصورا فى إصلاح التعليم المدنى الذى ينافس الأزهر ، حتى يتاح له الانتشار والنجاح . وعند ذلك سوف يجد الأزهر نفسه أمام أحد أمرين: فإما أن يتطور ، وإما أن يموت ويختفى .

(على أن الخطة الأولى — التى تقوم على إصلاح الأزهر من داخله لها نتيجة عظيمة الأهمية والفائدة ، وإن لم تكن نتيجة مباشرة « فى اللقاء مع المستعمر الغربى » ، وهى أنها تؤدى بالتدريج إلى اختفاء التعصب الدينى الذى أخر تقدم مصر زمنا طويلا !! . أما الخطة الثانية — وهى إصلاح التعليم المدنى — فإن تأثيرها المباشر « فى اللقاء مع الاستعمار » أقوى فى إيجاد ما نحن فى أشد الحاجة إليه من إقامة العلائق الإنجليزية المصرية على أساس من التفاهم والتعاطف المتبادل)[1] .

وهكذا يهدف الاستعمار البريطانى إلى تطوير الأزهر بطريقة تجعل خريجيه قليلى التعصب الدينى . لكى يمكن إقامة العلاقة بين المصريين والاستعمار على أساس من التعاطف والتفاهم و « اللورد لويد » يستبعد أن يتطور الأزهر بهذا الشكل . ولهذا يدعو إلى تقوية التعليم المدنى لكى ينحصر الأزهر فى حدود ضيقة ويفقد نفوذه الروحى ويموت .

ومن هنا : عمل المستعمرون الإنجليز على نقل صورة التعليم الغربى إلى مصر بمساعدة تلاميذ ديوى وأنصاره من المصريين . وما حدث فى مصر حدث فى كثير من دول الشرق الإسلامى .

---

(١) الاسلام فى الواقع الأيدلوجى المعاصر — د. محمد البهى ص ١٣٦ ، ١٣٧

الفصل السابع

الوضعية المنطقية

* جذور الوضعية المنطقية وتسميتها .
* جماعة فيينا وخصائصها وأثرها .
* دراسة لوضعية المنطقية للعبارات .
  - الكلمات.
  - الجمل أو القضايا.
  - قضايا الرياضة والمنطق.
  - القضايا الإخبارية ومدى وثاقتها .
* الميتافيزيقا المرفوضة فى نظر الوضعية المنطقية .
  - فى نظر الوضعية المنطقية .
* قيمة الوضعية المنطقية .
  - الوضعية المنطقية تتورط فى الميتافيزيقا رغما عنها .
  - مشكلة الوضعية المنطقية فى حديثها عن الاستقراء والاستنباط .
  - تهافت المبدأ الأساسى للوضعية المنطقية .
* أثر الوضعية المنطقية فى العالم الإسلامى .
  - بين « الدكتور محمد البهى » و « الدكتور زكى نجيب محمود ».

سأعتمد فى الحديث عن الوضعية المنطقية على ثلاثة كتب بصفة أساسية وهى : —

١ — خرافة الميتافيزيقا.

٢ — نحو فلسفة علمية.

٣ — نشأة الفلسفة العلمية .

والكتابان الأولان « للدكتور زكى نجيب محمود » . وأهمية هذين الكتابين ترجع : إلى أن المؤلف يحسب نفسه أحد أعضاء جماعة « فيينا »، ودرس بالجامعة بمصر ما يقرب من ربع قرن . وقد ألف كتاب خرافة الميتافيزيقا سنة ١٩٥٣ . ودرس هذا الكتاب فى الجامعة بمصر ، وأحدث ضجة عنيفة ، وسادت بشأنه مناقشات اشترك فيها « الدكتور محمد البهى » فى كتابه : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، ورد عليه سنة ١٩٥٧ ، ورد هو على « الدكتور البهى » فى كتابه : وجهة نظر سنة ١٩٦٧ . وظهر كتاب نحو فلسفة علمية سنة ١٩٥٨ . وعرض فيه المؤلف المذهب بطريقة أكثر تنظيما وتركيزا . لكنه احتفظ فيه بنفس الخط ، وحاول تخليصه من العبارات المهوشة والحادة . لكى يظهر فى صورة أكثر احتراما من كتاب : خرافة الميتافيزيقا . وترجع أهمية الكتاب الثالث — وهو نشأة الفلسفة العلمية — إلى أنه من تأليف « ريشنباخ » الذى كان يعد من المؤسسين الأول لجماعة « فيينا » ، وأشرف هو و« كارناب » على المجلة التى أصدرتها الجماعة للتعبير عن آرائها سنة ١٩٣٠ وكان من أكبر ممثلى الوضعية الجديدة . ومنذ سنة ١٩٢٦ شغل منصب الأستاذية بجامعات — برلين ،وأسنطبول ، وكاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية حتى وفاته سنة ١٩٥٣ .

جذور الوضعية المنطقية وتسميتها

(ولما كان « وضع » الأمور فى عالم الواقع هو وحده مجال البحث العلمى، أطلق على النظرة العلمية اسم « الوضعية » . فإن كان « الوضع » القائم الذى يشغل الباحث : عبارة من عبارات اللغة أو لفظة من ألفاظها . كانت « الوضعية » فى هذه الحالة « وضعية منطقية » . ومن ثم كان هذا الإسم « الوضعية المنطقية » مميزا لطائفة من أصحاب الفكر. صمموا على ألا يجاوزوا الواقع بنظرهم ، وعلى أن يكون هذا الواقع الذى يختصون به — هو اللغة — التى يصوغ فيها سائر العلماء علومهم على اختلاف موضوعاتها)[1] .

ويحاول « الدكتور زكى نجيب محمود » — وهو أحد أنصارها — أن يتلمس جذور هذه الفلسفة فيما قبلها من فلسفات ذات اتجاهات وضعية جعلت موضوع تحليلها « الأشياء » . فكان بحثها متجها إلى — المعرفة الإنسانية — فى حدودها وعناصرها ونصيبها من اليقين . ولكنها لم تعط اهتماما للعبارات التى هى — بالإضافة إلى التجريب العلمى — سمة الوضعية المنطقية فيقول :

(كان « هيوم » بفلسفته التجريبية و« ليبنتز » بمنطقه الذى يفرق به بين حقائق العقل وحقائق الواقع ، و« كانت » بتحليله للعقل وقوله باستحالة الميتافيزيقا التى تستنبط من مبدأ أول ، و « كونت » بمذهبه الوضعى . كان هؤلاء جميعا من الرواد الذين مهدوا الطريق ، كل من جانبه ، لكى ينتهى إلى ما انتهى إليه فى القرن العشرين من حركة فلسفية عرفت أول ما عرفت باسم « الوضعية المنطقية » . تمييزا لها من «وضعية كونت وغيره» وإنما سميت بهذا الاسم ، لأنها ترفض ما ترفضه وتقبل ما تقبله على أساس

---

(١) نحو فلسفة علمية . الدكتور زكى نجيب محمود ص ٣٠ الطبعة الأولى الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ .

« للنطق » وحده ، أى على أساس تحليل العبارات والألفاظ تحليلا يبين حقيقة بنائها ، ولا يزال فريق من أتباع هذه الحركة الفلسفية يحتفظون لها باسمها الاول ، لكن فريقا آخر أخذ يطلق عليها اسم « التجريبية العلمية » ومايدور حول هذا المعنى من أسماء . . . . . ولكن « الوضعية المنطقية » إن تكن قد وجدت فى هؤلاء الرواد مقدمات من حيث وجهة النظر العامة ، إلا أنها قد اعتمدت فى طرائقها التحليلية الخاصة على فريق آخر من علماء الرياضة ، ورجال المنطق . فهؤلاء هم الذين أمدوها بالأدوات التى تستخدمها فى تحليلها الذى تريده لعبارات اللغة وألفاظها ، تحليلا انتهى بها إلى مجموعة النتائج التى انتهت إليها حتى اليوم)[1] .

وتفصيل ذلك أن : « هيوم » ـ على حد تعبير د . زكى نجيب محمود ـ أول فيلسوف وضعى بالمعنى الشامل الدقيق . فقد نبه الأذهان إلى أن التفكير الاستنباطى وحده — يستحيل أن يعطى معرفة صحيحة عن العالم الخارجى ، وخالف بذلك الميتافيزيقى الذى يحصر نفسه بين جدران رأسه ، ويضع لنفسه مبدأ يدعى أنه رآه بالحدس ، ويرتب عليه النتائج ، ونتائجها عن طريق الاستنباط ، ويدعى أنها تصور أجزاءا من العالم . ويمتاز « هيوم » عمن قبله — ممن يقولون بعدم كفاية التفكير الاستنباطى فى تحصيل المعرفة عن العالم الواقعى — بأنه قد طبق المبدأ بجرأة على النفس الإنسانية . فالوضعية المنطقية ترتد إلى « هيوم » . على أساس أنها ترتكز فى نهاية التحليل على الخبرة الحسية المباشرة . عندما يكون الحديث عن ظاهرة من ظواهر العالم الخارجى .

ولكن الوضعية المنطقية لا تقتصر على ذلك . بل تمتد إلى مجال آخر : وهو تحليل العبارات والألفاظ ، وتفرق بين نوعين من القضايا وهما : قضايا يقتضى التحقق من صدقها الرجوع إلى عالم الواقع الخارجى ، وقضايا لا يحتاج

---

(١) المصدر السابق ص ٥٠ — ٥١

التحقق من صدقها إلى أكثر من مراجعة الكلام نفسه لنرى : إن كان عجز العبارة تكرارا لصدرها أم لا . وذلك هو سمة الفلسفة التحليلية المعاصرة . ويأتى « ليبنتز » ليضع جذور هذه التفرقة . فقد فرق بين ما يسميه بحقائق العقل ، وحقائق الواقع .

فأما حقائق العقل : فهى أزلية ضرورية . وهذا مبنى على مبدأ عدم التناقض . وقد تكون حقائق العقل بذاتها ، وقد تكون مستنبطة من حقائق واضحة بذاتها . ويرى « ليبنتز » أن العقل هو مصدر الحقائق الضرورية .

وأما حقائق الواقع : فصدقها عرضى ، بالرغم من أنها حقائق فطرية فى النفس . لأنها لا ترتكز على مبدأ عدم التناقض ، بل ترتكز على مبدأ آخر قال به « ليبنتز » — وهو العلة الكافية — والسبيل إلى تحصيل حقائق الواقع العرضية — هو ملاحظة الوقائع الجزئية .

هذه التفرقة بين حقائق العقل وحقائق الواقع تعتبر ركيزه فى بناء الفلسفة التحليلية . لأن الوضعية المنطقية تفرق بين نوعين من القضايا وهما :

أولا : القضية التكرارية . وهى يقينية لأن عجزها تكرار لصدرها .

ثانيا : القضية الإخبارية وسميت بذلك لأنها تضيف خبرا جديدا . وهى احتمالية . ويمكن أن يطلق على النوع الأول من القضايا ـ تحليلية ـ ، كما يمكن أن يطلق على النوع الثانى ـ تركيبية ـ (١) .

ويأتى « كانت » ليضع علامة على الطريق . فيصر على أن الطريق الوحيد للحصول على أحكام علمية إنما هو الخبرة التى تنظم أشتاتها مبادىء

---

(١) أنظر نحو فلسفة علمية ص ٣٥ — ٣٧ ، نشأة الفلسفة العلمية — هانز ريشنباخ ـ ص ٢٨

عقلية فطرية . فالخبرة الحسية ، والمبادىء العقلية التى تنظمها · لا بد منهما لتحصيل أحكام علمية صحيحة . وهو يتفق مع الوضعية المنطقية فى وجوب انحصار الإنسان فى حدود خبرته . ولكنه يختلف معها — فيما يسمى بالشيء فى ذاته — فهو يعترف بوجوده فوق متناول العقل الإنسانى فى حالته الموضوعية ولكن الوضعية المنطقية ترفضه — بناءاً على التحليل المنطقى للعبارات من هذا القبيل — لأنه سيتبين بعد التحليل : أن هذه العبارات ليست ذات معنى .

وبناء على هذا : فهى تختلف مع « كانت » فى السبب الذى من أجله لايجوز للعقل أن يتحدث عن الشيء فى ذاته . فـ« كانت » يعزو ذلك إلى تركيب العقل الذى يسلبه القدرة على الحديث عن الشيء فى ذاته . ولكن الوضعية المنطقية تعزوه إلى أن الحديث عن شيء وراء الخبرة الحسية حديث فارغ من المعنى[1] .

وجاء — القرن التاسع عشر — وظهر فيه تياران يختلفان فى طريقة التفكير وهما : المثالية والوضعية .

فالاتجاه المثالى . يبدأ من ذات الفيلسوف هابطاً إلى الواقع . وأما الاتجاه الوضعى فيبدأ من الواقع صاعدا إلى ذات الفيلسوف . والمثالية والوضعية تتفقان على أن هدف البحث : هو الحقيقة القائمة فتصرفان جهودهما إلى الطبيعية والتاريخ ، وتسلمان بأن العالم يتطور سائرا نحو الأمام وليس سكونيا ذا حقائق ثابتة . وترافق هذان التياران حينا إلى أن ضعف التيار المثالى فغلب التيار الوضعى وساد — فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

وعمل « كونت » على تحقيق هدفين : الأول . . أن يجعل من العلوم

---

(1) أنظر نحو فلسفة علمية — د / زكى نجيب محمود — ص ٣٨ — ٣٩

العقلية علوماً وضعية . والثانى — أن ينظم شتى العلوم بعالمها من قوانين ومناهج وموضوعات فى بناء نسق واحد ، وحاول أن يدل ببنائه هذا على أن مالا يقع فى حدود هذا البناء فليس من العلم فى شىء . وانتهى بذلك عصر اللاهوت والفلسفة التأملية وأصبح التفكير الوضعى — فى نظر الوضعيين — هو الطريق الصحيح . وهذه هى المحصلة التى لابد للإنسان أن يبلغها فى نهاية تطوره الفكرى .

ويمكن القول : بأن وضعية « أوجست كونت » ذات جوانب ثلاثة : الجانب الأول — هو نظرتها التاريخية عند تقديرها لقيمة الفكرة ، فقد تكون فكرة ما صالحة لعصر معين . غير صالحة لعصر آخر .

والجانب الثانى — هو حصر المعرفة النافعة فى حدود الخبرات التجريبية والعلم الذى يتجاوز هذه الحدود ربما كان خطأ أو صواباً ، لكنه على كل حال لا يفيد .

والجانب الثالث — هو التقريب بين الفكرة النظرية، وتطبيقها العملى. فليس علما مالا يمكن استخدامه فى التحكم فى مجرى الطبيعة ومصير الإنسان.

وتتفق الوضعية المنطقية مع وضعية « أوجست كونت » . فى أنهما ترتكزان على الخبرة الحسية وحدها عندما يكون الحديث عن وقائع الطبيعة . ولكنها تختلف معها اختلافاً واسعا . فإن وضعية « كونت » تجعل للعبارات التى تتحدث عما وراء الحس معنى . وترفضها فقط لأن معناها لا يفيدنا فى حياتنا العملية . وأما « الوضعية المنطقية » فترفض هذه العبارات لأنها خالية من المعنى تماماً .

فهى ترفضها على أساس منطقى . لا على أساس من النفع أو عدمه كما يفعل « كونت » .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى : فان اعتماد الوضعية المنطقية على

أساس تحليل العبارات تحليلا منطقيا — الذى يظهر أن العبارة ذات معنى أو خالية من المعنى — يجعلها ترفض العبارات التى تتحدث عما وراء الحس على أنها خالية من المعنى دون نظر إلى تاريخيتها التى تنسب لها صلاحية فى زمن دون زمن كما يفعل « أوجست كونت » الذى ينظر إلى هذه العبارات نظرة تاريخية(١) .

هكذا وجدت الوضعية المنطقية مقدمات لها فى الفكر الوضعى السابق عليها من وجهة النظر العامة كما أسلفنا من قبل . ولكنها استمدت طرائق التحليل التى اعتمدت عليها من الأدوات التى استمدتها من فريق من علماء الرياضة ، وعلماء المنطق المحدثين أمثال « فريجة » و« رسل » . فقد بدأت فى منصف القرن التاسع عشر حركتان : إحداهما رياضية — والأخرى منطقية . فوقف بعض علماء الرياضة وقفة طويلة أمام مشكلة العدد . وهو أساس علمهم الرياضى . وحاولوا أن يردوه إلى أصوله الأولية البسيطة . ورجعوا به إلى المنطق ، ووجدوا الجذور فى المدركات المنطقية البسيطة . وحاول بعض المناطقة الذين وجدوا أن المنطق الأرسطى يصب اهتمامه على القضايا المكونة من الموضوع والمحمول فقط . أن يوسعوا مجال المنطق ليشمل ما يعبر عن علاقات ولا يمكن أن يدخل تحت القضايا ذات المحمول والموضوع . مثل « أما » و « أو » و « إذا » ومثل القضايا الرياضية . فبدأوا البحث فى طريق يبدأ من هذه المدركات لينتهى إلى القضايا الرياضية . بينما كان يعمل علماء الرياضية بطريقة مضادة بادئين بالقضايا التحليلية لينتهوا إلى مدركات رياضة خالصة . وهكذا انتهى الفريقان إلى هدف واحد وهو : أن المنطق والرياضة كليهما امتداد لبناء فكرى واحد ، قوامه القضايا التحليلية التى يستنبط بعضها من بعض دون أن تكون دالة على حقائق الوجود الطبيعى . فكان ذلك من ممهدات التحليل الجديد الذى سمى

---

(١) أنظر المصدر السابق ٤٣ — ٥٠

« بالوضعية المنطقية » فاستعملت هذه الطرق المختلفة ، التى نمت وتشعبت — فى تحليل العبارات(١) .

جماعة فيينا وخصائصها وأثرها

هكذا نشأت حركة الوضعية المنطقية فى « فيينا » . عندما أسندت أستاذية الفلسفة بجامعتها إلى « مورتس شليك » الذى كان عالما طبيعيا مهتما بالفلسفة والتف حوله جماعة من العلماء ممن هم على شاكلته ، وأصدروا مجلة سنة ١٩٣٠ تعبر عن رأى هذه الجماعة . وتولى الإشراف عليها اثنان من أعضائها وهما « كارناب » و« ريشنباخ » إلى جانب ما أصدره أعضاء الجماعة من كتب ورسائل . وذاعت شهرتهم حتى استطاعوا أن يعقدوا مؤتمرا فى مدينة « كينجزبرج » فى سبتمبر سنة ١٩٣٠ ، وكان موضوع البحث فيه هو — نظرية المعرفة — منظورا إليها من زاوية العلوم المضبوطة « كعلم الطبيعة » . وتعاون معهم فى هذا المؤتمر مجموعة كبيرة من كبار علماء الرياضية والطبيعة فى جميع أنحاء أوربا . وعقدوا مؤتمرا آخر فى باريس سنة ١٩٣٥ . ألقى فيه « برتراند رسل » كلمة الافتتاح . وتوالت مؤتمراتهم بعد ذلك . ولكن مقتل « مورتس شليك » سنة ١٩٣٦ وقيام الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ شتت الجماعة . فذهب « فايجل » و « كارناب » و« ريشنباخ » إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وتولوا مناصب الأستاذية فى أكبر جامعاتها ، وذهب « وايزمان » و « نوارث » إلى انجلترا، واشتهروا فى عالم الدراسات الفلسفية ، واتسع بذلك نطاق الجماعة وخصوصا فى الولايات المتحدة وفى إنجلترا(٢) .

(لم تكن « جماعة فينا » — « مدرسة فلسفية » بالمعنى المألوف لهذه

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٥١ — ٥٢

(٢) أنظر المصدر السابق — ٦٢ — ٦٣

الكلمة — أى بالمعنى الذى يجعل الأتباع ينصتون لرأى أستاذهم ثم يشرحونه ويعلقون عليه — بل كان أعضاؤها متساوى القامات ارتفاعاً متقاربى القدرات والقوى . ولذلك لم يكن هنالك ما يمنع أن يطرح السؤال أمامهم ، فإذا كل واحد منهم بجواب . لكنهم على اختلافهم هذا ، كانت تربطهم رابطة التشابه فى « حركة » فلسفية ، هى التى أطلق عليها اسم « الوضعية المنطقية » أحياناً واسم « التجريبية المنطقية » أحياناً أخرى ، أو ما إلى هذين الإسمين من أسماء متشابهة الدلالة ، وما تلك الرابطة التى ربطت هؤلاء الرجال فى جماعة واحدة إلا ما بينهم من اتفاق على أن يعلمنوا الفلسفة : أى أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة ، حتى لا يعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات الكثيرة التى ألفتها الفلسفة فى شتى عصورها السابقة مثل « نفس — فكر — عقل — مطلق — عنصر — جوهر » وما إلى ذلك من ألفاظ اختلفت معانيها وانبهمت ، وحتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التى كانت تورطها فى ضرب من الكلام الخالى من المدلول إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمى أو بمقياس التفاهم بين الناس فى أمور حياتهم الجارية)(١) .

والوضعية المنطقية تريد للفلسفة أن تشبه العلم فى دقة استخدام الألفاظ والعبارات بحيث يجىء استعمال الألفاظ والعبارات مطابقاً للواقع المشاهد بحيث لا تدع كلمة بغير مسمى يمكن تعقبه بالحواس . وتشبه العلم أيضاً فى حصر بحثها فى مشكلات جزئية محددة وتقنع بذلك ولا تحاول البحث فى مبدأ يضم الكون كله . لأن هذه المحاولة تبدو مستحيلة النتائج . والفيلسوف المعاصر صاحب النزعة العلمية يكتفى بتحليل كلام العلماء لتوضيحه ولا يشاركهم فى أبحاثهم الواقعية فى العلوم . فلا يشترط أن يكون

---

(١) المصدر السابق ص — ٦٣

متخصصاً فى العلوم التجريبية . والمقصود بهذا التحليل هو تحليل العبارة تحليلا منطقيا أو عقليا وإن كانت كلمة تحليل ليست محددة تحديدا حاسما بين من يستعملونها حتى المختصين منهم إلا أنه يمكن التماس شيء من التحديد بشرح طريقة كل فيلسوف يستخدم منهج التحليل ، فطرق التحليل وإن كانت مختلفة باختلاف أصحابها إلا أنهم جميعا تضمهم أسرة واحدة(١) .

ومهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية هى : تحليل العبارات والألفاظ من حيث بنائها للمنطق العام ، لا من حيث طرائق استخدامها فى لغة بعينها ، وتحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو هو نفسه تحليل الفكر من حيث صورته لا من حيث مادته .

والوضعية المنطقية تحدد مهمة الفلسفة . بأنها ينبغى أن تكون تحليلا صرفا لقضايا العلم بصفة خاصة لكى تساير العلم فى قضاياه ، وتفيد فى توضيح غوامض تلك القضايا ولا تتعرض للضرب فى مجاهل الغيب على حد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود .

ويعتقد الدكتور زكى نجيب محمود : أن حصر مهمة الفلسفة فى تحليل العبارات يعتبر ثورة فى الفلسفة ، لأن فلاسفة التحليل قد غيروا مجال البحث الفلسفى تغييرا حاسما . فانتقل اهتمام الفلاسفة من البحث فى حقيقة العالم ، وحقيقة الإنسان إلى تحليل العبارات ، وأصبح موضوع البحث ليس أشياءاً ولكنه جمل ، وبهذا يربط الفلاسفة أنفسهم بدنيا بالعلم والحياة اليومية بدلا من البحث عن حقيقة وراء هذا العالم المحسوس . وبهذا تصبح الفلسفة منطقا صرفاً على أساس تجريبى(٢) .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٧ — ١٣ ، ٨٠ — ٨١ وأنظر نشأة الفلسفة العلمية ص ١٩ — ٢٥ .

(٢) أنظر نحو فلسفة علمية ص ١٦ — ١٨ ، ٦٦ وخرافة الميتافيزيقا الدكتور زكى نجيب محمود ص ١٨ — ٢١ ، ٣٠ — ٣٦ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٣ .

وذلك أن العالم الذى نعيش فيه مكون من حوادث محسوسة . وكل شىء نعتقد أنه ذو كيان واحد — إذا ما حللناه إلى عناصره الأولية البسيطة وجدناه مكونا من حوادث يتبع بعضها بعضا . هذه الحوادث هى عبارة عن سلسلة حالات الشىء أو ظواهره . والذى يعطيه الواحدية : إنما هو ما بين الحالات من روابط وعلاقات .

وهكذا فإن قوام العالم حوادث محسوسة ترتبط فى مجموعات تجعل كل مجموعة منها شيئاً واحداً . مثل : العقاد والقاهرة .

وألفاظ اللغة وعباراتها من أشياء هذا العالم الواقعى ، فكلماتها مكونة من حوادث تتمثل فى حالاتها المختلفة سواء كانت مسموعة أو مكتوبة أو مقروءة أو منطوقة وكل حالة من هذه الحالات ذات أحوال كثيرة . وكذلك العبارات مكونة من تلك الكلمات ذات الأحوال الكثيرة .

وكلمات اللغة وعباراتها هى من مادة هذا العالم . لا فرق بينها وبين ما تعبر عنه — إلا فى الدرجة فقط — وإذا كانت كلمات اللغة وعباراتها من مادة الواقع وهى جزء منه . فقد جعلت بعض وقائع العالم رموزا للبعض الآخر .

ومن هنا يأتى معنى الرمز اللغوى : فكلمة معنى بهذا الصدد تعنى : أن شيئاً يرمز إلى شىء ، وكلا الشيئين يكونان من كائنات العالم الواقع .

والحديث هنا سيكون عن مجموعة واحدة من مجموعات الرموز . وهى الرموز اللغوية — ألفاظاً وعبارات —[1] .

وينبغى أن نتصور : أن العالم ذو شقين هما — الكائنات . والوقائع من جهة ، واللغة التى ترمز إليها من جهة أخرى — ويختص العلماء بدراسة الوقائع ، ويختص الفلاسفة بدراسة اللغة باعتبارها رموزا تشير إلى عالم الأشياء وهكذا تصبح الفلسفة « علم للمعنى » . كما تريد لها الوضعية المنطقية على أساس أنها تهتم ببيان مدى دلالة الرمز اللغوى على ما يرمز إليه ،

---

(١) أنظر نحو فلسفة علمية ص ١١٥ ، ١١٦ .

ومدى الصلة بينها من حيث وجود المرموز إليه أو عدمه فى الواقع .

ومسائلها هى مسائل لغوية . بمعنى : أنها تهتم بتحليل العبارات التى تعبر عنها وليس القصد أن يكون البحث اللغوى من قبيل البحث فى علوم اللغة المختلفة ، بل ينصب البحث على منطق اللغة من حيث هى أداة ترسم طرائق السلوك بإزاء العالم الذى نعيش فيه(١) .

ومحور البحث الفلسفى عند « جماعة فيينا » ومن جرى مجراهم ، هو اللغة دلالة وتركيباً . فعندما يكون هدف البحث هو الدلالة : يكون عندئذ مركزاً على علاقة التطابق بين الصورة اللغوية وبين عالم الأشياء المحسوسة ويطلق على هذا البحث اسم — السيمية — اى علم السمات ، وعندما يكون مركزا على العبارات من حيث هى مركبة من مفردات يسمى عند ذلك — علم البناء اللفظى — .

وإذا كانت الوضعية المنطقية تدرس ألفاظ اللغة فى حالتيها — عندما تكون مفردة وعندما تكون مركبة — فإنها تطرح ألفاظ اللغة المعينة الخاصة بطائفة من الناس وتعبر عنها برموز جبرية . فتنظر إلى تركيبات اللغة الصورية الخالصة وبذلك يكون تحليل اللغة غير منصب على مادتها بل منصبا على صورتها .

والوضعية المنطقية عندما تبحث فى مفردات اللغة لتحديد معانيها تشترط : أن تكون معبرة عن أشياء محسوسة يمكن الإشارة إليها . فإذا لم يمكن الرجوع بها إلى عالم الأشياء كانت فارغة من المعنى وعندما تبحث فى الجملة أو القضية المركبة من طرفين أو أكثر تربط أطرافها علاقات معينة . تحكم بالصواب أو بالخطأ عليها بالنظر إلى ما بين أجزائها من علاقات من جهة ، وما تدل عليه من وقائع محسوسة من جهة أخرى ، فإذا

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ١١٧ — ١٢٦ .

كانت أجزاء القضية لا تعبر عن وقائع محسوسة كانت فارغة من المعنى ، وهكذا يشترط لكى تكون القضية ذات معنى : أن يمكن الرجوع بها إلى وقائع العالم الخارجى ، ولا يشترط لذلك أن يكون الرجوع بالقضية إلى الواقع فعلا . فإن ذلك شرط للحكم عليها بالصدق أو عدمه وليس لخلوها من المعنى أو عدمه . وهذا المعيار ينطبق على الجملة الخبرية فقط ولا ينطبق على القضايا الرياضية وقضايا المنطق الصورى على أساس أنهما لا تدعيان الإخبار بشىء بحيث تبحث عن خلوها من المعنى وعدمه .

ومن هذا المنطلق ترفض الوضعية المنطقية العبارات الميتافيزيقية [١] .

ويعبر عن ذلك د . زكى نجيب محمود بعبارات حادة فيقول :

(وهاهنا يأتى حذف العبارات الميتافيزيقية على أيدى جماعة فيينا وأتباعهم ، لأنه إذا كانت العبارة الميتافيزيقية هى مايزعم لها قائلها أنها « تعنى » شيئا خارج حدود الخبرة الحسية فهى بحكم هذا الاعتراف نفسه عبارة بغير « معنى » فليس الأمر هاهنا مقتصرا على أن الإنسان عاجز بامكانه الراهنة أن يجاوز حدود الخبرة إلى ما وراءها بحيث يفهم معنى العبارة السابقة ، بل إن منطق اللغة نفسه يحتم أن تكون مفردات اللغة وعباراتها منصرفة إلى مسميات فى عالم الواقع الذى نحسه فعلا أو إمكانا — العبارة الميتافيزيقية بهذا المعنى لا يمكن تحقيقها ، وهذا معناه أنها عبارات بغير معنى ، وإذا فعباراتها « تشبه » اللغة وليست منها هى كالعملة الزائفة التى ربما انخدع بها مخدوع من غير الصيارفة المحترفين ، لكن انخداعه هذا لا يجعل لها قيمة فى عالم الاقتصاد . وتنشأ هذه العبارات الزائفة على إحدى صورتين أولاهما أن يدس المتكلم فى عبارته كلمة بغير

---

(١) انظر نحو فلسفة علمية ص ٦٦ — ٧٢ . وانظر نشأة الفلسفة العلمية ص ٢٨ ، ٢٠٢ ، ٢٦٨ ، ٢٢٧ .

معنى ، أى كلمة لا تشير إلى شىء من خبرات الإنسان الحسية كـكلمة « جوهر » مثلا كما يستعملها الفلاسفة الميتافيزيقيون ؛ حين يقولون مثلا إن لـكل شىء « جوهرا » وراء معطياته الحسية . والصورة الثانية التى قد تجىء عليها العبارة الزائفة هى أن يستخدم المتكلم ألفاظا كلها من ذوات المعنى الخبرى المفهوم ، لـكنه يرصها على نحو لا يرضاه منطق اللغة فى استعمالها المـألوف ، كأن يقول — مثلا — « العقل عنصر »)(١).

دراسة الوضعية المنطقية للعبارات

قلنا : إن الوضعية المنطقية ترفض الميتافيزيقا بناءاً على آرائها الناتجة عن دراسة عبارات اللغة والتى تقرر : أن الألفاظ والعبارات الميتافيزيقية مرفوضة . لأنها خالية من المعنى . وينبغى الآن أن اعطى صورة عن دراسة الوضعية المنطقية للـكلمات ، وصورة عن دراستها للجمل أو القضايا ، ثم نحدد بعد ذلك الميتافيزيقا المرفوضة فى نظرها .

أولا : الـكلمات :

الـكلمات التى تعنيها الوضعية المنطقية هى رموز اللغة أو ما يقوم مقامها ـ ممـا اتفق الناس على أن يـكون دلالة على مسميات موجودة فى الواقع ـ حين لا تشير إلى شىء ممـا يتصل بالجانب الوجدانى فى حياة الإنسان لـكى تصلح أن تـكون أداة فى المعرفة العلمية ، أو المعرفة الإخبارية التجريبية بمعنى أو سع . وعندئذ لا تتجاوز هذه الـكلمات أن تـكون أحداثا مما يقع فى عالم الحس سواء كانت « منطوقة أو مسموعة أو مكتوبة أو مقروءة » وتـكون وسيلة إدراكها هى الحواس .

فـكلمة — قلم — ليست كلمة واحدة كما يعتقد الفلاسفة حين يرون

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٦٩ — ٧٠ .

أن هناك كلمة « واحدة » من ناحية ومسميات كثيرة هى أفراد النوع المسمى من ناحية أخرى ، ويجعلون المشكلة الفلسفية فى هذا الصدد هى : كيف أمكن لكلمة واحدة أن تسمى أفرادا كثيرة؟ أو بعبارة أخرى : ماطبيعة الإسم الكلى ؟ .

ويقصدون « بالاسم الكلى » اسما واحدا يطلق على أفراد النوع كلها ويغفلون عن أن الاسم ليس واحدا بل هو مجموعة ضخمة من حالات مختلفة من طرائق النطق والكتابة ، وصور السمع والقراءة . ويقابل هذه المجموعة الكبيرة من ناحية الكلمة . مجموعة كبيرة ضخمة من ناحية المسميات . فكلمة — قلم — بصورها الأربعة السابقة وملايين الحالات لكل صورة من هذه الصور تقابل ملايين الحالات التى تمثل الأقلام على أساس أن تلك الحالات متشابهة فقط وليس على أساس أن الاسم الكلى هو مطابق للمسميات . وبهذا يكون السؤال عن طبيعة الاسم الكلى غير ذى موضوع . وتنتهى المشكلة حينئذ[1] .

والرموز ومنها كلمات اللغة اتفاقية بحتة .

إن كلمات اللغة أحداث طبيعية كالمسميات تماما فما الذى يبرر أن تكون الكلمات دالة على الأشياء ؟ .

والجواب : أن الرموز ومنها كلمات اللغة اتفاقية بحتة ويمكن للناس أن يغيروا هـذه الرموز بدون مشاكل مادام يتم الاتفاق على الرموز الجديدة[2] .

والكلمة كائنة ما كانت لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت تسمى شيئا موجودا فى الواقع كيما ما يتحقق للغة مالابد منه — ليتم لها ماجاءت

---

(١) انظر نحو فلسفة علمية — ص ٨٢ — ٨٧ .

(٢) انظر المصدر السابق — ص ٨٨ — ٨٩ .

من أجله وهو التفاهم — وهو وجود طرفين وهما الرمز والشيء المرموز إليـــه والرموز اللغوية التى لا بد لنا من استخدامها قد تـكون كاملة وقد تـكون ناقصة .

فالرموز الـكاملة وهى تلك التى تطلق على مسميات محددة جزئية معلومة بحيث إذا ذكر الرمز عرف الشيء المرموز إليه فى عالم الأشياء معرفة جازمة حاسمة لا لبس فيها ولا ازدواج مثل أسماء الأعلام كالعقاد والنيل ولـكن هذه الأسماء لها أحوال كثيرة تتغير فى الزمان والمـكان ولهذا فإنها رموز كاملة على سبيل التجوز . نطلقها على المسمى ذى الأحوال الكثيرة نظرا لما بين هذه الأحوال من شبه ولتعذر إطلاق اسم على كل حالة من هذه الحالات .

والرمز الكامل بالمعنى الدقيق هو اسم الإشارة هذا ، عندما يدل على حالة واحدة محددة بالزمان والمكان وما إلى ذلك من المحددات .

والرموز الناقصة هى تلك التى لا تضمن لنا بذاتها وجود مسميات لها. وهذه الرموز الناقصة تـكاد تشمل معظم ألفاظ اللغة التى نستعملها وهى لا تقتصر على الأسماء التى تدل على كائنات من نسج الخيال وحده مثل العفريت والعنقاء . ولا يستثنى منها إلا أسماء الأعلام .

وبالرغم من اعتبار أسماء الأعلام مثل العقاد رموزا كاملة تجوزا فإنها لا تمثل إلا جزءا قليلا من اللغة التى تشتمل على كلمات تمثل غالبية ألفاظها وهى ما تسمى فى المنطق « بالـكلمات العامة » أو « الأسماء الـكلية » مثل إنسان . هذه الـكلمات رموز ناقصة لا تـكفل لنا وجود مسماها إذ قد يستخدمها الناس استخداما يؤدى إلى الغرض المقصود كاملا ، ومع ذلك فقد لا يـكون لها مسمى يقابلها فى عالم الأشياء[١] .

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٩١ — ٩٥ .

والأسماء الكلية أو الكلمات العامة لاتدل على فرد بعينه . بل تدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة وهى جملة بأسرها ضغطت فى كلمة واحدة لوحللت لأفصحت عن عبارة وصفية مجهولة الموصوف . وقد يكون الموصوف الذى تدل عليه هذه العبارة الوصفية — التى ينطوى عليها الاسم الكلى — ذا وجود فعلا أولا يكون .

والعبارات الوصفية نوعان — أحدهما : ما يكون المركب الوصفى فيه منطبقا على فرد واحد ، ومنها ما يكون المركب الوصفى فيه مشيرا إلى أى فردمن مجموعةمتشابهة الأفراد. وهذهالرموز الوصفية لاتقتضى بالضرورة وجود مسماها وجودا فعليا ، ولا يكفى أن يكون الرمز اللغوى موجودا لنحكم بأن له مسمى فى الواقع ولابد لحكمنا بوجوده الفعلى من مشاهدتنا للفرد الموصوف فى الحالة الأولى أو أحد أفراد المجموعة الموصوفة فى الحالة الثانية لأن الفيصل بين الكائن الوهمى والكائن الفعلى هو شهادة الحواس فقط(١) .

ويعبر عن ذلك « د. زكى نجيب محمود » ويطبقه على بعض الأسماء الكلية فيقول :

(إن البناء الوصفى فى حد ذاته لايقتضى بالضرورة أن يكون هنالك الفردالذى يجسده، فالبناء الوصفى كالثوب تراه معلقا وإما أن يكون للثوب بعد ذلك لابس أولا يكون .

وانظر بعـــد ذلك إلى الكلمات الرئيسية التى عليها تدور الفلسفة الميتافيزيقية ، ترها جميعا من قبيل الرموز الدالة على مجموعات من الصفات، لامن قبيل الأسماء الدالة على أفراد جزئية مما يشار إليه بقولنا « هذا » فهذه الفلسفة إنما تدور حول «المطلق» و«الروح» و« النفس »و«الجوهر»

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٩٩ — ١٠٠ .

و «الشيء في ذاته » وما إلى ذلك ، وواضح أن الكلمة من هذه الكلمات لا ترمز إلى كائن جزئي مما يشار إليه بالأصبع ، ولكن كل واحدة منها تلخيص مضغوط لعدد كبير من الصفات ، فلو سألت مثلا : ما المطلق ؟ أجابك المتكلم ، لا بالإشارة إلى أحد الموجودات الفعلية بل بعدد من الجمل وقف عندما شئت من هذه الجمل أو مكوناتها اللفظية واسأل وسيكون الجواب دائما بجمل أخرى وهكذا ، ومعنى ذلك أن كلمة « مطلق » هي — كما قلنا — تلخيص لفظي لعبارات وصفية كثيرة ، وإذا كانت العبارة الوصفية لا تقتضي بالضرورة أن يكون لمسماها وجود فعلي ، كانت الكلمة بالتالي من قبيل الثوب الذي يظل ينتظر من يلبسه ، حتى لو فهمنا كل الصفات المتضمنة فيه ، فهذا الفهم ليس دليلا على وجود الكائن الموصوف أو على عدم وجوده إلى أن تأتي خبرة حسية بعد ذلك فتقرر أحد الشقين ، فإن كان الكائن الموصوف بحكم وصفه ليس مما يقع في خبرة حسية ، ظلت أو صافه إلى أبد الآبدين بغير دليل على وجوده)(١) .

وهناك نوع ثالث من الكلمات يسمى « بالكلمات البنائية أو المنطقية » مثل « الواو » و « أو » و « أما » وما إليها . تلك التي تعبر عن علاقة بين طرفين أو أكثر وليس لها مسميات في الواقع ولا يكون لها معنى إلا إذا اقترنت بما تربط بينه من أسماء أو صفات ومع ذلك فلها خطرها الذي لا يمكن تجاهله في المنطق . وهي تستعمل في بناء الأفكار فهي تقتضي وجود الكلمات التي تربط بينها .

والكلمات المنطقية تعتبر الركائز الثابتة التي تحدد « صورة » الفكرة ، بينما تحدد الكلمات التي هي أسماء أو صفات « مادة » الفكرة . وقد يجوز إفراغ الفكرة من مادتها ولكن لا يجوز الاستغناء عن الصورة فقد

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٩٨ — ٩٩ .

فستبدل الكلمات التى تعبر عن مادة الفكر برموز جبرية ومع ذلك تظل الصورة قائمة .

هكذا تبدو أهمية الكلمات المنطقية التى تعبر عن علاقات : فهى التى تميز المنطق التحليلى عن المنطق الأرسطى . فالمنطق الأرسطى يرى أن أن الفكرة مكونة من طرفين هما الموضوع والمحمول . ولكن المنطق الوضعى يرى أن العلاقة تقوم بين طرفين أو أكثر كلها موضوعات[1] .

هذه ضروب ثلاثة من الكلمات : اسم العلم ، والاسم الكلى ، والكلمة المنطقية ، وليس فيها ما هو رمز كامل يدل حتما على وجود مسماه وجودا فعليا فى دنيا الأشياء الا اسم العلم أى الكلمة التى تشير الى جزئى واحد معين[2] .

وهناك نوع رابع وهو ذلك النوع من الكلمات التى تدل على قيمة أخلاقية أو جمالية وتعبر عن انفعال شخصى ولكنها لا تشير الى كائن خارجى بحال من الأحوال . والأحكام الجمالية والأخلاقية نسبية وليس لها معنى إلا هذا المعنى النسبى وليس لها معنى مطلق . وإن أجمع الناس على جمال شىء أو قبحه فإن ذلك الحكم المجمع عليه اذا حللناه تحليلا منطقيا قضينا بأنه قد يتغير هذا الحكم فى يوم من الأيام ، وأيا ما كان (فإن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التى تسمى شيئا بذاته فى عالم الأشياء — كأسماء الاعلام — وليست هى من قبيل الأسماء الكلية التى تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شىء بذاته من أشياء العالم الخارجى ، وليست هى من قبيل

---

(١) انظر المصدر السابق ص ١٠٠ — ١٠٦ ونشأة الفلسفة العلمية ص ١٩١ — ١٩٢ .

(٢) انظر نحو فلسفة علمية ص ١٠٧.

الـكلمات المنطقية مثل « أو » و « إذا » مما لا يـكون له مدلول خارجي لـكنه يربط أجزاء الجملة ليجعل منها وحدة ، بل هي نوع رائع وفريد إذ هي لا تشير الى أى مدلول خارج الإنسان الذى يسوقها فى كلامه ليخرج بهـا انفعالا أحس به ، وربما أراد أن يثير انفعالا شبيها به عند سامعه)[1]

ثانيا : الجمل أو القضايا :

ان الجمل أو القضايا ذوات المعنى ينبغى أن تتـكون من كلمات ذوات معنى — وقد تحدثنا عن الـكلمات ذوات المعنى — هذه القضايا تنقسم الى قسمين : قسم ضرورى الصدق ويقيني . ومعرفة ذلك الصدق قبلية ، وقسم ليس ضرورى الصدق أو اليقين . ومعرفة صدقه أو كذبه بعدية يقول « الدكتور زكى نجيب محمود » :

(موقفنا هو استحالة الجمع بين الخبر وضرورة الصدق فى جملة واحدة فإذا كانت الجملة اخبارية فهى ليست ضرورية الصدق ، إذ يحتمل أن نراجعها على الواقع فاذا هى باطلة ، واذا كانت الجملة ضرورية الصدق فهى إذن فارغة عن الخبر وهى تـكرار وتحصيل حاصل)[2] .

ومن هنا ينبغى أن نبين الموقف بإزاء هذين القسمين •

القسم الاول هو قضايا الرياضة والمنطق • والقسم الثانى هو تلك القضايا التى تتحدث عن العالم الخارجى •

قضايا الرياضة والمنطق : فأما عن قضايا الرياضة : فهى ضرورية الصدق دائماً فى كل زمان ومكان . وصدقها غير خاضع للظروف المختلفة ـ ومعنى

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١١٣ وانظر خرافة الميتافيزيقا ص ١١٠ ، ١١٢ ، ١٣٤ وانظر نشأة الفلسفة العلمية ص ٢٤١ — ٢٥١ .

(٢) نحو فلسفة علمية ص ١٧٠ .

الضرورة هنا : أن النقيض مستحيل استحالة منطقية(*) . وهى تلك التى لاتقال إلا على جملة تتضمن الشيء ونقيضه كما نقول المربع له أربعة أضلاع وليس له أربعة أضلاع . والقضية الرياضية يقينية . لأنها تستمد يقينها من لفظها فهى تكرار للفظ الواحد مرتين . فالمبتدأ هو الخبر ورمزها أ هى أ بخلاف القضايا الطبيعية فإن الخبر غير المبتدأ ورمزها أ هى ب . وهكذا فإن يقينية قضايا الرياضة وضرورتها كامن فى لفظها لأنك عندما تقول الماء هو الماء تجد أن قولك الماء ليس هو الماء — وهو نقيض القضية السابقة — مستحيلا لأنك عندئذ تقول الماء ليس هو الماء . والقضية الرياضية قبلية بمعنى أننا نعلم أنها صادقة قبل أن نحتكم فى ذلك إلى خبرة حسية لأن تكوينها الرمزى ذاته دال على ضرورتها ويقينها على اعتبار أنها تحصيل حاصل محمولها تكرار لموضوعها ولايعطى خبرا جديداً كما هو الحال فى القضايا الخاصة بالوقائع الخارجية التى يخبر محمولها عن موضوعها بخبر جديد فإنها لاتكون قبلية أبدا بل تكون بعدية أبدا لأن التحقق من صدقها أو كذبها لا يأتى

(*) يرى الدكتور زكى نجيب محمود أن أنواع الاستحالة ثلاثة . النوع الأول وهو الاستحالة المنطقية وهى التى تقال على جملة ينقض بعض ألفاظها بعضا مثل أن يقال إن المربع له أربعة أضلاع وليس له أربعة أضلاع . النوع الثانى وهو الاستحالة التجريبية وهى تقال على جملة تقرر شيئاً يناقض قانونا من قوانين الطبيعية كما استخلصتها المشاهدة والتجارب مثل أن يقال أن الماء لا يغلى فى درجة مائة وهو فى مستوى سطح البحر فهـذا يخالف القانون التجريبى القائل إن الماء يغلى فى درجة مائة وهو فى مستوى البحر . والنوع الثالث وهو الاستحالة الفنية ويقال على جملة مستحيلة الصدق فى الظروف الحاضرة لأن الوسائل العلمية والأدوات المخترعة لا تعين الآن على قيام الحالة التى تصفها الجملة المذكورة . وقد تتقدم المخترعات فتعين على تنفيذ ما كان غير ممكن قبل ذلك . أنظر نحو فلسفة علمية ص ٢٦٤ — ١٦٦ وخرافة الميتافيزيقا ص ٨٩ — ٩٠ .

إلا بعد الخبرة الحسية[1]

وأما عن طريق المنطق : فإن قضاياه أيضاً ضرورية الصدق وقبلية وهى صورية خالصة على اعتبار أنها قوالب فارغة من المضمون الحسى . وضرورة صدقها وقبليتها يتأتيان لكونها لا تقول شيئاً إيجابياً عن الطبيعة بحيث تتعرض من أجله للخطأ . وهى فى صميمها قواعد وضعت لتكون أساساً يعتمد عليه فى استخدام الرموز اللغوية .

وخلو القالب من كل مضمون وخوى هو الذى يجعله معدا لأن يمتلىء بأية مادة مما يصلح أن ينصب فيه . لكنك إذا ما ملأته بهذه المادة أو تلك خرج عن كونه مبدأ منطقياً مجردا . والمبدأ المنطقى نفسه لا يكون موضع نقاش لأنه موضع اتفاق ولكن الأفكار التى تجرى على غراره هى التى يصح أن تكون موضعاً لاختلاف الرأى والجدل. والذى يجعل هذه المبادىء المنطقية صادقة صدقا ضروريا وقبليا هو أنها قائمة على نفس الأساس الذى قام عليه صدق الرياضة — وهو الاتفاق على استخدام الرموز بطريقة معينة — فقد اتفق مثلا على أن « أو » بحيث يكون الشىء إما « ق » أولا «ق» فى الوقت الحاضر[2] .

القضايا الإخبارية ومدى وثاقتها :

والجمل اللغوية بمختلف أنواعها المكونة من الكلمات وتستمد معناها منها ولا بد أن تكون بين هذه الكلمات وحدة تجعل منها رمزا واحدا له من الخصائص ما ليس للكلمات المفردة الداخلة فى تكوينها .

ولكن ما كل صف من الكلمات يكون جملة ذات معنى ، ولا بد من عدة شروط لكى يكون للجملة معنى وهى أن تكون بين كلمات الجملة

---

(١) أنظر نحو فلسفة علمية ص ١٦٦ — ١٧٠ .
(٢) انظر المصدر السابق ص ١٧٢—١٧٩ .

رابطة توحد بينها فى رمز واحد له من الخصائص ماليس لمفرداته . ويجب على المحلل — عندما يتعرض لتحليل عبارة من العبارات — أن يطمئن إلى أنها جملة واحدة . ولا تكون الجملة واحدة إلا إذا كانت دالة على واقعة واحدة بسيطة لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها ولا يتأتى هذا إلا إذا كانت الأسماء الموجودة فى الجملة أسماء أعلام ، وكذلك الصفات ينبغى أن تكون حالات جزئية بسيطة جدا . لأن تبين الصدق من عدمه لايتأتى إلا عندما تراجع جملة واحدة على واقعة محسوسة واحدة . على أساس أن الوقائع التى يجب أن تراجع عليها الجمل للتأكد من صدقها أو كذبها يجب أن تكون حالات جزئية مرتبط بعضها ببعض .

ولتوضيح ذلك يقال : إن العالم مكون من وقائع تصور كل واقعة منه — أو يمكن أن تصورها — جملة . ويقال عن الواقعة التى لا تنحل إلى أبسط منها إنها واقعة ذرية ، ويقال كذلك عن الجملة الواحدة البسيطة التى تصورها إنها جملة ذرية .

والواقعة الذرية الواحدة لا تكون أبدا إلا من جزئية واحدة كلمعة ضوء أو نبرة صوت . إذ لا بد — لكى تكون واقعة — أن تتصف هذه الجزئية الواحدة بصفة ما ، أو أن تتصل بغيرها من الجزئيات فى مركب واحد يكون فى ذريا مادمنا لانستطيع حله إلى أكثر من واقعة واحدة . والجزئى الواحد من جزئيات الطبيعة يقابله فى اللغة اسم العلم ، والصفة التى تصفه فى الطبيعة يقابلها فى اللغة كلمة نسميها باصطلاح المنطق « المحمول » فإن كان من بين الجزئى الواحد وغيره من الجزئيات علاقة تربطهما معا فى واقعة ذرية واحدة ، كان فى اللغة كلمات دالة على هذه العلاقات لتربط بين الأسماء الواردة فى الجملة ربطا يجعل فيها جملة ذرية واحدة .

ولا يكون الكلام ذا معنى مباشر . إلا إذا كان يشير إلى واقعة ذرية واحدة محسوسة أو يمكن تحويله إلى جمل ذرية تتحدث كل منها عن شىء

واحد جزئى محسوس كذلك . وينبغى أن يتوفر شرط فى القضية الذرية التى ينتهى إليها التحليل . وهو ألا تكون مما يمكن أن نجد له نقيضا ينقضه وينفيه . بمعنى أن تكون الخبرة الحسية المباشرة مستحيلة التكذيب على أساس خبراتى الأخرى ، أو على أساس خبرات الآخرين . هذا الرأى لفريق من الوضعيين الذى يربط بين عبارات اللغة والوقائع الخارجية فى اختبار صدق القضايا التى تخبر عن العالم الخارجى يعتنقه « الدكتور زكى نجيب محمود »(١) .

على أن هناك رأيا لفريق آخر من الوضعيين المنطقيين فى هذه النقطة وعلى رأس القائلين به « نورث » و « همبل » ومؤداه أن (« ١ » كل قضايا العلم بما فى ذلك القضايا الأساسية التى نتخذها محكا لصدق ما عداها انما تساق نتيجة لقرارات ادارية يقررها زاعمو تلك القضايا ، ولهم أن يغيروها وكل ما يراعونه فى كل حالة هو أن تكون مجموعة القضايا العلمية المزعومة على اتساق بعضها مع بعض

« ٢ » فإذا قلنا عن قضية علمية معينة انها باطلة ، كان أساس حكمنا هذا هو أننا وجدناها متنافرة مع بقية القضايا العلمية لا تتسق معها فى بناء فكرى واحد .

« ٣ » فبدل أن يكون لدينا نسق واحد من القضايا بحيث نقول عنه انه النسق الذى لا نسق سواه يمكن أن نبنى نسقات عدة كل واحد منها تتسق أجزاؤه لكنها فى جملتها يختلف الواحد منها عن سواه أما أى هذه النسقات هو الذى ينطبق على العالم فذلك أمر يقرره السلوك العملى ولا يقرره المنطق، لأن النسقات كلها عند المنطق سواء)(٢)

والفرق بين التحليل الوضعى المنطقى وبين التحليل الأرسطى . هو أن

---

(١) انظر المصدر السابق ص ١٢٩ — ١٣١ ، ص ١٨٠ — ١٨٥

(٢) نحو فلسفة علمية — ص ١٨٥

« أرسطو » جعل الأنواع هي آخر مراحل التحليل ، فجعل القضايا التي تكون موضوعاتها كلمات كلية هي الوحدات البسيطة الأولية . هذه القضايا تعتبرها الوضعية المنطقية قضايا ناقصة لا يمكن التحقق من صدقها أو عدمه وتسميها « دالة قضية » ولا تكمل العبارة إلا باسم جزئي يكمل هذا النقص . وتصبح بذلك صالحة للتحقيق . لأنها يمكن حينئذ مراجعتها على الواقعة الحسية التي تعبر عنها ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فإن المنطق الأرسطي يرى . أن كل أنواع القضايا مكونة من موضوع واحد وما يحمله ذلك الموضوع من صفات .

ولكن الوضعية المنطقية لا تحصر القضايا في هذا الإطار . بل ترى أنه توجد قضايا ذوات موضوعين أو أكثر تربط بينها علاقات .

والفرق بينها وبين القضية ذات الموضوع الواحد . هو أن القضية ذات الموضوع الواحد تتضمن الموضوع وصفته فقط . بينما تتضمن القضية ذات الموضوعات المتعددة موضوعين أو أكثر تمثل أطراف الواقعة التي تعبر عنها.

هذا الفرق بين المنطق الأرسطي والمنطق التحليلي الحديث كما تراه الوضعية المنطقية تترتب عليه نتائج يصورها « د . زكي نجيب محمود » بقوله:

(إن الفرق عميق في تكوين وجهة النظر إلى العالم ، فالتحليل الأرسطي منته بصاحبه إلى أن الكون حقيقة واحدة وله هذه الصفة أو تلك . وأما التحليل الجديد فينتهي بصاحبه إلى أن الكون حقائق عدة . ذلك لأني إذا أخذت بوجهة النظر الأرسطية فسأظل أصعد في سلم الموضوعات من أدناها إلى أعلاها . وفي شتى هذه المراحل الصعودية لا يكون لدى ما أقوله عنها إلا صفات تحملها تلك الموضوعات حتى أنتهي في غاية الشوط إلى موضوع واحد يضم كل ما تحته من فروع ولا يكون لدى ما أقوله عن ذلك الموضوع الواحد إلا صفاته التي يحملها . وأما الأخذ بالتحليل الجديد

فلن يشترط بادىء ذى بدء أن تكون وقائع الكون من صنف معين . بل سينتظر التجربة وما تأتيه به من معلومات ، فآنا تقول التجربة عن شىء ما إنه ذو صفة معينة ، وآنا تقول عن شيئين أو عن ثلاثة أشياء إنها مرتبطة برباط لا يجعل واحدا منها أعنى تعميما ولا أقل تعميما . وأهم من ذلك كله : أن التحليل الجديد للفكر يحتم على صاحبه أن يجعل الوقائع الجزئية هى وحدها المرجع الذى يرتد إليه المفكر فى تحقيق أفكاره وأفكار الآخرين)[١] .

ولكن ما درجة وثاقة القضايا التى تتحدث عن العالم الخارجى ؟

إن كل عبارة يقفز بها المتكلم مما يدركه إلى ماليس يدركه مباشرة ، هى صواب على سبيل الاحتمال لا على سبيل اليقين مثل أن « يرى لونا أسود » فيقول قمبيرا عما تنطبع به حاسته — الذاتية « أرى لونا أسود » فلا يستطيع أن يستنبط منها استنباطا قياسيا ضروريا يقينيا إن ثمة موجات ضوئية طول الواحدة منها كذا — وهى التى سببت إدراكه للون الأسود، لأن إدراك اللون الأسود ليس هو الموجة الضوئية المذكورة ، وكل مايستطيع نحو مثل هذه العبارات هو البحث عن درجة احتمالها . فإذا كانت عالية عدت صوابا ورتبنا عليها سلوكا نرجح أن يبلغ بنا إلى ما نصبوا إليه[٢] .

ومن هذا القبيل — مشكلة الاستقراء — التى تشغل فلاسفة العصر الحديث ويحاولون أن يبحثوا فى المبررات التى تجيز للعالم الطبيعى أن يستنبط قانونا عاما ينطبق على المستقبل . مع أن الأمثلة التى استنتج منها القانون العام هى أمثلة جزئية من الماضى فقط . فكيف يجوز للعالم

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ١٩٢ وانظر نشأة الفلسفة العلمية ص ١٩٠ — ١٩٢ .

(٢) انظر نحو فلسفة علمية ص ٢٠٧ .

أن يقفز من الماضى إلى المستقبل ومن المحدود بالزمان والمكان إلى المطلق منها ؟

هذا هو السؤال الذى حاول فلاسفة العصر الحديث أن يجيبوا عنه . فيرى « هيوم » : أن استنتاج قانون عام ينطبق على المستقبل فى كل أحواله من خبرات جزئية غير ممكن إلا على سبيل الاحتمال مهما كثر عدد التجارب الجزئية التى تؤدى إلى هذا القانون .

ويرى « كانت » : أن القوانين الطبيعية ضرورية ويقينية . وفلسفته تقريبا محاولة للإجابة عن مصدر هذه الضرورة[1] .

ويرى « الدكتور زكى نجيب محمود » أن « كانت » يخطىء عندما يرى الضرورة واليقين فى قوانين الطبيعة . ومصدر خطئه هو أنه لم يفرق بين قوانين الطبيعة وقوانين الرياضة فجعلها من نوع واحد كلها يقين . وخطؤه هذا وقع فيه « جون استيوارت مل » عندما جعل قوانين الرياضة مثل قوانين الطبيعة كلها احتمالية . والصواب عند أنصار الوضعية المنطقية ومنهم « الدكتور زكى نجيب محمود » أن هناك فرقا بين قوانين الطبيعة ، وقوانين الرياضة . فالأولى احتمالية ، والثانية يقينية لأنها تكرارية . عجزها تكرار لصدرها فلا تعطى جديدا يحتمل صدقا أو كذبا وقال : إن التحليلات الحديثة أبرزت الفوارق بين نوعى التفكير الرياضى والطبيعى فى التفكير الرياضى ينتقل الفكر من العام إلى الخاص ، فالنتائج متضمنة فى المقدمات . وفى التفكير الطبيعى ينتقل الفكر من الخاص إلى العام ، فالمقدمات أجزاء فقط من النتائج . فالقوانين العامة فيها إضافة لم تكن فى الجزئيات المختبرة . هذه الإضافة صدقها احتمالى وليس يقينيا[2] .

---

(١) انظر نحو فلسفة علمية ص ٢٠٧ — ٢٠٩ .

(٢) انظر نفس المصدر ص ٢٠٧ — ٢٠٩ .

ولقد شغلت فكرة الاحتمال الفلاسفة المحدثين بغية تحديدها . وتحليل الاحتمال نفسه لبيان الأساس الذى يبين ترجيح احتمال على احتمال آخر ، وما إذا كان من الممكن قياس كل احتمال قياسا عدديا . فأدى البحث بفريق إلى القول : بأن كل احتمال يمكن تحديده . وهذا الفريق يريد أن يلتمس للقوانين العلمية يقينا على غرار القوانين الرياضية مفترضا : أن طبيعتهما من حيث يقين الصدق وعدمه واحدة . وهذه محاولة من محاولات التماس اليقين لنتائج الاستقراء . كما هو فى الاستنباط . وهذه المحاولة فى نظر الوضعية المنطقية خاطئة ولكن بعد الربع الأول من القرن العشرين كاد الباحثون — وعلى رأسهم « بوبر » ،و « كارناب » ، و « رسل » و «وليم نيل »— يتفقون على أن الاحتمال نوعان ، فنوع يتعذر تحديده تحديدا عدديا ولكن هذا التحديد غير مستحيل فقد تتيح الوسائل فيما بعد فرصة التحديد . ومثاله أن يقال : يحتمل أن يكون أخى قد سافر أمس . ونوع منه يمكن تحديده تحديدا عدديا . ومثاله أن تقول : إن فرصة ظهور الرقم ٤ الى أعلى فى زهر الطاولة هو ١/٦ . ولكن ماذا يفيد هذا النوع فى العلوم الطبيعية — بمعنى — ما علاقته بالواقع . وخصوصا إذا عرفنا أنه بالرغم من كون فرصة ظهور الرقم ٤ الى أعلى ١/٦ لا يلزم ظهور الرقم فعلا إذا رميت الزهر ٦ مرات ، والجواب : أنه عندما نلجأ الى الحالات الكثيرة تقترب درجة الاحتمال من الواقع فعلا بقدر ما تكرر فيها من حالات رمى الزهرة وهنا يمكن أن نحدد درجة احتمال انطباق القانون الطبيعى على مجموع الحالات وليس على الجزئيات . ونحن مضطرون الى الاكتفاء بالنتائج الاحتمالية . لأن اليقين فى القضايا الإخبارية يستحيل الحصول عليه . لأنه ينحصر فى القضايا التحليلية الفارغة من الخبر فقط كما مر (١).

---

(١) انظر المصدر السابق ص ١١٠ — ١١٦ وانظر نشأة الفلسفة العلمية ص ٢١٧ — ٢٢٠

ومن هنا يتضح رأى الوضعية المنطقية بشأن احتمالية صدق القضايا التي تتحدث عن العالم الخارجى .

(وهو أن الأمر فى الحالتين جد مختلف ، وليس من المقبول الآن أن تبرر صدق نتيجة تستخلصها من شواهد الحس بنفس الطريقة التى تبرر بها صدق نتيجة تكرر بها ما قد زعمته فى مقدماتها . فجاءت تحليلية لا تضيف الى علمنا علما جديدا ، فلئن كنت فى هذه تتوقع اليقين بطبيعة الحال وتظفر به ، فى تلك لا يكون فى وسعك الا احتمال مرجح الصدق ، فلو ألقينا على أنفسنا الآن السؤال الذى ألقاه « كانت » على نفسه وهو : القضية من قضايا العلم الطبيعى قد جاءت من التجربة ومع ذلك فهى ضرورية الصدق يقينية . فمن أين جاءتها تلك الضرورة وهذا اليقين ؟ لو ألقينا هذا السؤال الآن ، لما ذهبنا معه نبحث فى مبادىء العقل ومقولاته عن مصدر الضرورة واليقين لأمثال تلك القضايا التجريبية . بل لأجبنا بأنه لاضرورة فى القضايا التجريبية ولا يقينية) [1] .

الميتافيزيقا المرفوضة فى نظر الوضعية المنطقية

وصلنا الآن الى أن الوضعية المنطقية ترفض الكلمات والعبارات الميتافيزيقية — على أساس أنها خالية من المعنى . وقلنا إنها تحدد الكلمات ذوات المعنى — بالكلمات التى تسمى شيئا بذاته فى عالم الأشياء — كأسماء الأعلام ، أو الأسماء الكلية التى يدل الواحد منها على مجموعة وصفية قد تتحقق عناصرها فى شىء بذاته من أشياء العالم الخارجى — أو الكلمات المنطقية مثل « أو » و « إذا » وما إليها — مما لا يكون له مدلول خارجى . لكنه يربط أجزاء الجملة ليجعل منها وحدة ، وما عدا ذلك من الكلمات فهو خال من المعنى .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٢١٦ .

وقلنا : إن الجمل اللغوية تستمد معناها من الكلمات . ويجب أن يكون في الجملة رابطة تربط بين أجزائها مما يجعلها رمزاً واحداً له من الخصائص ماليس لمفرداته .

كما يجب أن تكون الجملة الواحدة دالة على واقعة بسيطة محسوسة كذلك. ليمكن مراجعتها على الوقائع المحسوسة على أساس أن تبين الصدق من عدمه — لا يتأتى إلا عندما يمكن مراجعة جملة واحدة على واقعة محسوسة واحدة — بهذا فقط يكون للجملة معنى وما عدا ذلك من الجمل فهو فارغ من المعنى .

والآن : ينبغي أن نخطو خطوة أخرى فنبين بعض الألفاظ والعبارات الميتافيزيقية التي صرح بعض أنصار الوضعية المنطقية بأنها ميتافيزيقا مرفوضة لأنها خالية من المعنى . ونلتمس العذر من القارىء إذا أكثرنا بعض الشيء من — النصوص التي قد تتشابه في بعض الحالات — لأنني أريد أن أوجه النظر إلى عبارات ملزمة يصعب على قائليها أن يفسروها تفسيرا يهربون به مما نلزمهم به .

« فالدكتور زكي نجيب محمود » يحـــدد الغاية من كتابه « خرافة الميتافيزيقا » بقوله : (والغاية التي يهدف إليها هـــذا الكتاب ، هي أن « الميتا فيزيقا » كلامها كله فارغ .. لا يرسم صورة ، ولا يحمل معنى وبالتالي لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأي فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى ، وجب إطراح الفلسفة — التأملية — وهو إسم آخر نطلقه على الأبحاث الميتافيزيقية — وما يدور مدارها من صنوف التفكير ، بحيث لا يبقى بين أيدينا في دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضية)(١) .

ويقول (الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي بيان أن العبارات الميتافيزيقية

---

(١) خرافة الميتافيزيقا — د . زكي نجيب محمود ص ٣

خالٍ من المعنى ، مع تحديد « الميتافيزيقا » بأنها البحث فى أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكانا لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس ، ومن بين هذه الأشياء غير المحسة التى يكتب عنها الفلاسفة ، الخير والجمال ، ولذلك فنحن نسلك العبارات التى تتحدث عن الخير وعن الجمال فى زمرة الميتافيزيقا — بالمعنى الذى حددناه لها — ، وبالتالى فإننا نرى العبارات التى تتحدث عن هاتين القيمتين فى الأشياء — قيمة الخير وقيمة الجمال — خالية من المعنى ولا تصلح أن تكون علما ولا جزءاً من علم)[1] .

وهكذا رأينا : أن « الدكتور زكى نجيب محمود » أحد أنصار الوضعية المنطقية يحدد الغاية من « خرافة الميتافيزيقا » بأنها رفض الميتافيزيقا . وحتى الآن فإن الميتافيزيقا المرفوضة هى الحديث عن كل مالا يحس فعلا أو إمكانا ، ويتعرض إلى القيم ومنها — الخير والجمال — ويرى : أن الكلمات أو العبارات التى تدل عليها هى كلمات ميتافيزيقية ومرفوضة . لأنها خالية من المعنى على اعتبار أنها لا تدل على محسوس بالفعل أو بالإمكان .

وننتقل إلى مجال آخر . وهو أن دراسة الوجود المجرد سابق من الناحية المنطقية على أساس أنه قبل أن يعرف وجود شىء من الأشياء ينبغى أن يعرف الوجود المجرد — تلك الصفة المشتركة بين الأشياء — وإذا كان الوجود المجرد مقدما من الناحية المنطقية فإنه هو العلم السامى الذى يجب أن يعد دارس العلوم الجزئية نفسه للوصول إلى دراسته فى نهاية الأمر على أساس : أن كل ما عداه من دراسات جزئية هو وسيلة إليه .

بعد أن يقرر « الدكتور زكى نجيب محمود » هذا يقول : (هذا « العلم الأول » و « العلم الأخير » هو نفسه « اللاهوت » لأنك إذ تبحث فى

(١) المصدر السابق ص ١١٣ .

الوجود الخالص » فإنما تكون باحثا فى طبيعة « الله » وذلك هو موضوع الميتافيزيقا كما تصوره « أرسطو » . وإذن فلو تخيرنا عبارات مما تقوله الميتافيزيقا بمعناها هذا ، ثم لو أظهر لنا تحليل هذه العبارات أنها كلام فارغ خال مما يجعل للعبارة معنى ، فإن يكون من حق الناقد أن يقول إننا قد اخترنا جانبا يؤيد مذهبنا ، وكان يمكن أن نختار جانبا آخر لا يؤيده ، على أننا نفضل فيما يأتى أن نجعل كلامنا عن « المطلق » لا عن « الله » ، إذ الموضوع الذى يناقشه كبار الفلاسفة حين يناقشون فكرة وجود الله ، لا يمت إلا بصلة واهية — ذلك إن كانت هناك صلة على الإطلاق — « بالله » كما تفهمه الأديان . وإنما هو فكرة من تركيب العقل ، ولذلك يحسن استخدام المصطلح الفلسفى وهو كلمة « المطلق » بدل اللفظة الدينية « الله » فى سياقنا هذا) (١) .

وهكذا يثير مبحث الوجود ويقرر : أن علم الوجود فى الفلسفة هو نفسه علم اللاهوت . على أساس أن البحث فى الوجود المجرد هو بحث فى طبيعة الله ، وهو نفسه تصور أرسطو للميتافيزيقا ، ويحاول أن يوحى بأن اختيار عبارات من هذا القبيل لكى يبين أنها فارغة المعنى يؤيد دونه ، فكأنه يريد أن يقول : إن اختيار مثل هذه العبارات لإثبات أنها فارغة المعنى هو من السهولة بمكان . ويختار أن يكون حديثه عن كلمة « المطلق » التى تستعمل فى الفلسفة بمعنى الله ، وإذ كانت فى نظره لا تتصل بفكرة الإله كما تفهمه الأديان — على حد قوله — .

وهكذا يرى أن الكلمات والعبارات التى تستخدم فيها كلمة « مطلق » أو « وجود » التى تتصل بعلم اللاهوت هى عبارات فارغة من المعنى ، وهى على هذا الأساس من الميتافيزيقا المرفوضة . ولكن كيف يتحدث عن رفضه للمطلق الذى اختار أن يكون حديثه عنه بدلا من الحديث عن الله ؟ أنظر إليه يقول :

(أما أن الميتافيزيقى يقول كلاما مستمدا من الخبرة الحسية ، ويمكن الرجوع إلى الخبرة الحسية فى تحقيقه . فذلك مالا أظن أحدا يزعمه ، لأن « المطلق » — الذى قلنا إنه موضوع ميتافيزقى غير منازع — ليس مما يرى بالعين أو يسمع بالأذن أو يحس بأية حاسة أخرى ، إنه إذا كان بين المحدسات* أصبح محددا بمكان معين وزمان معين وصفات معينة ولم يعد « مطلقا »)[1] .

ومهما يكن من أمر هذا المطلق . فإنه لا يجوز لنا أن نسأل عن كائن غير محدد بزمان ومكان يقول « الدكتور زكى نجيب محمود » بعد أن يفرق بين نوعين من المشكلات وهما المشكلات الصعبة الحل — لكن حلها ممكن — والمشكلات المستحيلة الحل استحالة منطقية يقول : (وأما السؤال الثانى الذى نسأل به عن كائن فيما وراء المكان والزمان . أى كائن لا يكون له الوضع ولا تكون له لحظة من زمن . فاستحالة الإجابة عنه منطقية لا عملية فالذى ينقصنا هنا ليس هو الوثائق التى نستند إليها . بل تنقصنا وسائل التصور ذاتها ، إذ ليس فى خبراتنا أبدا ما يعيننا على تصور كائن لا يكون وجوده فى نقطة من مكان ، أو فى لحظة من زمن . إننا نرفض المشكلات الميتافيزيقية لا لصعوبة حلها . بل لأنها مشكلات زائفة فهى بمثابة أسئلة يستحيل منطقيا أن يكون لها جواب)[2] .

وننتقل الى مجال آخر هو مجال الحديث عن الكلمات والعبارات التى تدل على قيم . إذ يرى « الدكتور زكى نجيب محمود » أن هذه الكلمات والعبارات فارغة من المعنى . فهى إذن من الميتافيزيقا ، ويعد كلامه فى

---

* هكذا جاءت فى النص وتصورى أنها ينبغى أن تكون المحدادت بدلا من المحدسات .

(١) المصدر السابق ص ٨٠ وانظر نحو فلسفة علمية ص ٧٠ — ٧١

(٢) نحو فلسفة علمية ص ٧٠ — ٧١

الكلمات والعبارات الأخلاقية على أساس : أن ما ينطبق عليها ينطبق على أمثالها من الكلمات والعبارات التى تعبر عن قيمة من القيم.

والكلمات والعبارات الأخلاقية خالية من المعنى . لأنها تعبر عن انفعال نفسى ولا تدل على شىء خارجى محسوس يقول : (إننا سنقصر حديثنا فيما يأتى على العبارات الأخلاقية ، التى ترد فيها كلمات مثل « خير » و « واجب » .. الخ ، حصرا لدائرة البحث وتركيز الانتباه القارىء ، وذلك على اعتبار أن ما يجوز قوله عن العبارة الأخلاقية ، يمكن أن يقال كذلك عن العبارة الجمالية ، من حيث إن كلتيهما تشمل ألفاظا دالة على « قيمة » — كائنة ما كانت — ومعظم مجهودنا الآن موجه الى إثبات أن العبارة التى تتحدث عن قيمة شىء — « خيرا » كانت أو « جمالا » — هى عبارة فارغة من المعنى)[١] .

ويقول : (النظرية التى ندافع عنها . هى أن الحكم الأخلاقى تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شىء ما ، محاولا أن يحدث انفعالا شبيها به عند السامع ، وإذن فلا صدق فيه ولا كذب ، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب ، إذا لو كانت القضية الأخلاقية وصفا لشىء خارجى لأمكن مراجعة صدقها بالمطابقة بينها وبين ذلك الشىء الخارجى ، لكن الحكم الأخلاقى — كما قلنا — ليس من هذا القبيل الوصفى ، ليس هو حكما على واقع شىء عينى موضوعى بعيد عن ميول المتكلم ورغباته وأهوائه)[٢]

ويعد من الميتافيزيقا المرفوضة — إلى جانب اللاهوت ، وما يتصل به من نحو الوجود المجرد والمطلق والروح وخلود النفس والقيم والأبحاث التى تدور حول بعض المشكلات — الكلمات الفلسفية مثل « الكلمات الكلية » و « الإدراك الحسى » و « الجوهر أو الشىء فى ذاته »[٣] .

---

(١) خرافة الميتافيزيقا ص ١١٢

(٢) المصدر السابق ص ١٣٤ وانظر نحو فلسفة علمية ص ١١٣

(٣) أنظر خرافة الميتافيزيقا ص ٥ — ١٧

ويرى : أن كلام الميتافيزيقي — على وجه العموم — فارغ من المعنى. لأنه يسبق قضايا لا هي تحصيل حاصل ولا هي مما يمكن أن يختبر بالتجربة ومع أن الميتافيزيقي يسوق تلك القضايا التي لا تتوفر لها الضمانات التي تجعلها غير خالية من المعنى يدعى أنه يخبر أخباراً حقيقية عما وراء الحس، يفعل ذلك كله ولا يدري أن كلامه فارغ من المعنى .

(كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى، فتعريف الجملة الميتافيزيقية . هو أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية ، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بعبرة من تحصيل حاصل ، ولا عن فرض تحققه التجربة . ولما كانت تحصيلات الحاصل ، والفروض التجريبية تستنفذ كافة القضايا ذات المعنى ، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خال من المعنى . يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بعلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن « أشياء » تجاوز عالم الشهادة والحس فنسأله من أي المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها ؟ أليس يتحتم — كما يتحتم على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ؟ وإن كان ذلك كذلك فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية وحصرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل وجود « شيء » أو « صفة » مما يخرج عن نطاق التجربة) (١)

والوضعية المنطقية بناء على رفضها الميتافيزيقا — التي تنشد الحقيقة اليقينية . وترى أن الموجودات يمكن وصفها بأنها حقيقة ، سواء كانت محسوسة ، أو غير محسوسة — وتصف الأشياء المطابقة للواقع بأنها حق أو صواب — تقلب هذا الوضع وترى . (أن « الحق » صفة لا نصف بها شيئاً من الواقع نفسه ، بل نصف بها « اعتقادا » لدى فرد من الناس عن

(١) المصدر السابق ص ٧١—٨٢

ذلك الوقع وبالتالى نصف بها « عبارة » يقولها صاحب الاعتقاد ليعبر بها عن اعتقاده ، فليس « الحق » فى ذاته كائنا موضوعيا خارجيا حتى يجوز للفلاسفة أن يبحثوا فيه على هذا الاعتبار ، بل هو « علاقة » بين الاعتقاد من جهة ، وبين الأمر الواقعى المعتقد فيه من جهة أخرى ، وتكون علاقة الحق قائمة بين طرفيها حين يكون بين طرفين تطابق بأى معنى من معانيه فالاعتقاد الحق هو ماله طرف خارجى يشير إليه ، والاعتقاد الباطل هو ماليس له طرف خارجى يشير إليه ، أو هو مايشير إلى طرف خارجى إشارة لا تكشف عن طبيعته على نحو ماهى قائمة)[1] .

نشأة الميتافيزيقا فى نظر الوضعية المنطقية :

هكذا ترفض الوضعية المنطقية الميتافيزيقا ، وتحدد الميتافيزيقا المرفوضة — بأنها كل مالا يمكن أن يحس — لأنه فارغ من المعنى تماما ولكن إذا كانت الكلمات والعبارات الميتافيزيقية لاتفيد شيئا . فكيف نشأت وعاشت فى الفلسفة على امتداد تاريخها حتى تبين خلوها من المعنى ؟

يتناول « الدكتور زكى نجيب محمود » الإجابة على هذا السؤال فى كتابيه «خرافة الميتافيزيقا» و«نحو فلسفة علمية» فى مواضع مختلفة من كلا الكتابين . فيقرر أن الكلمات الميتافيزيقية تشبه النقود الزائفة التى ينخدع بها غير المحترفين من الصيارفة ، وهى غير ذات قيمة فى عالم الاقتصاد ، أو هى تشبه ظرفا يتداوله الناس مدة طويلة اعتقادا منهم أنه يحتوى على أوراق مالية حتى يكتسب الظرف قيمة النقد الفعلية . إلى أن يأتى من يشك فى الظرف فيفضه ليتأكد مما فيه فيجده فارغا . ولو تنبه الناس إلى ذلك من أول الأمر لبطل البيع والشراء به منذ زمن بعيد .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٢٦٠ .

تلك العبارات الميتافيزيقية الزائفة نشأت على إحدى صورتين. أولاهما أن يدس المتكلم فى عبارته كلمة بغير معنى، أى كلمة لا تشير إلى شىء من خبرات الإنسان الحسية ككلمة « جوهر » مثلا كما يستعملها الفلاسفة الميتافيزيقيون حين يقولون مثلا إن لكل شىء « جوهرا » وراء معطياته الحسية. والصورة الثانية التى قد تجىء عليها العبارة الزائفة، هى أن يستخدم المتكلم ألفاظا كلها من ذوات المعنى الخبرى المفهوم، لكنه يرصها على نحو لا يرضاه منطق اللغة فى استعمالها المألوف، كأن يقول — مثلا — « العقل عنصر »(١).

قيمة الوضعية المنطقية

إن الوضعية المنطقية كما سبق ترى أن مشاكل ماوراء الطبيعة لا وجود لها والعبارات التى تدل عليها عبارات فارغة من المعنى، والواقع أن هذا واضح البطلان لأن الإنسان لا بد وأن يكون له موقف من هذه الأمور وموقفه واحد من ثلاثة مواقف فإما مؤمن وإما منكر وإما شاك.

والمؤمن قبل إيمانه لا بد وأن تساوره أفكار عن إمكانية عدم وجود ما يؤمن به مثل وجود الله وخلود النفس وما إلى ذلك من مسائل فورود مثل هذه الأمور على نفسه يدل دلالة واضحة على أنه مشغول بها على الأقل فى بعض فترات حياته وإلا كان الإيمان بدهية من البدهيات هذا من ناحية.

والمنكر من ناحية أخرى لا بد وأن تساوره خواطر قبل ثباته على الأفكار عن إمكان وجود ما ينكره مثل وجود الله وخلود النفس أيضاً وما إلى ذلك من مشاكل ماوراء الطبيعة وإلا لكان الإلحاد بدهية من البدهيات.

والواقع أن الإيمان والإلحاد ليسا بدهيين بدليل اختلاف الناس حولهما

---

(١) انظر نحو فلسفة علمية ص ٦٩ — ٧٠، خرافة الميتافيزيقا ص٣، ص ١٠٤ — ١٠٥ ونشأة الفلسفة العلمية ص ١٨٤ — ١٨٥.

ومن ناحية ثالثة نرى أن الشاك مشغول بهذه الأمور أكثر من المؤمن والمنكر لأن عقيدته متأرجحة بين الطرفين لم تهدأ بالاستقرار عند أحدهما حتى يقال إنه غير مهتم بهذه المسائل . فتأثر الشاك وانشغاله بمشا كل ماوراء الطبيعة واضح ولا يجوز الجدال فيه . وهكذا يتضح أن هذه المشكلات لها وجودها النفسي والفكرى فى نفس كل من المؤمن والملحد والشاك ، ولا سبيل لإنكار وجود هذه المشكلات — وجودا نفسيا وفكريا — فى نفس وعقل كل منهم[١] .

وقد يقال إن الوجود النفسى لهذه المشكلات ليس أكثر من هواجس تدور فى عقول من يعيشون فى عالم الوهم والخيال وليس لهذه المسائل صلة بعالم الواقع على الإطلاق .

وما دامت هذه المشكلات غير ذات وجود واقعى فلا تستحق إضاعة الوقت فى دراستها ومحاولة التماس الحلول لها وليس هذا فحسب بل إن الباب موصد فى وجه من يريد التماس الحلول لها إلى الأبد فهى ليست أكثر من عبارات لا معنى لها فى الواقع .

ويجاب : بأن هذا القول يتنافى مع تاريخ البشرية من أقصاه إلى أقصاه ذلك التاريخ الذى يثبت أن مفكرى النوع الإنسانى لم يستطيعوا أن ينفصلوا بتفكيرهم عن هذه المسائل الميتافيزيقية سواء كانوا نافين أو مثبتين وهذا يثبت أن الذين يتجاهلون هذه المشكلات الميتافيزيقية نادرون بشكل يجعلنا لا نلتفت إليهم . وليس هذا فحسب : بل إن تاريخ العقل البشرى يدلنا على أن كثيرا من الباحثين كانوا يرون إن الوجود المجرد أثبت من الوجود الحسى وقد شاعت مثل هذه الفلسفات شيوعا كبيرا ، وأثرت فى تاريخ الفكر

---

(١) انظر التفكير الفلسفى الإسلامى د. سليمان دنيا ص ٤١ — ٤٣ ط ١

الإنسانى وما أسماء « ابن سينا » و « ديكارت » وأمثالهما ممن أثروا فى تاريخ الفكر الإنسانى عنا ببعيدة .

حتى « كانط » الذى قال بعجز العقل البشرى عن الوصول إلى نتائج ميتافيزيقية عن طريق المنطق ، وقال بالنقائض المشهورة التى تترتب على الحديث عما وراء الطبيعة . وتتمثل فى عدم قدرة العقل البشرى على الوصول إلى النتيجة بالنسبة لتناهى السكون فى الزمان والمكان أو عدم تناهيه ، وبالنسبة لوجود سبب أول للعالم ، وعدم وجوده[1] .

أقول : إن « كانط » الذى أعلن عجز العقل البشرى عن الوصول إلى نتائج بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة لم ينكر وجود الميتافيزيقا . بل أقر بوجود موضوعها والتمس للوصول إليه طريقا آخر فى العقل العملى .

والوضعية المنطقية عندما استعارت نقائض « كانط » لتستعين بها على رفض الميتافيزيقا . لم تلتمس طريقا آخر تسلكه كما فعل « كانط » باتجاهه إلى العقل العملى . بل قررت أن المشكلات الميتافيزيقية لا وجود لها فى الواقع . واتجاه الوضعية المنطقية هـذا الذى يضرب الآراء المختلفة فى المشكلات الميتافيزيقية بعضها ببعض ليرفضها جميعا . هو أشبه مايكون بموقف السوفسطائيين الذين كانوا يعارضون المذاهب الفلسفية بعضها ببعض، وينتقدون حجج أحدها بحجج الأخرى ، دون أن يشغلوا هم بالفلسفة ويعارضون العقائد والأخلاق والعادات بعضها ببعض عند مختلف الشعوب وشككوا بذلك الناس فى العقل والقيم مثل الحق والخير والشر وما إلى ذلك .

---

(١) بالنسبة لنقائض « كانط » انظر فلسفة « كانط » إميل بوترو ترجمة د . عثمان أمين من ص ٢٠٢ — ٢٠٨ .

(ودافع بعضهم عن الشهوة الأمارة بالسوء فسماها الطبيعة وحبذوا الرجل القوى الذى يتبع طبيعته غير حافل بالمبادىء الخلقية ، وعللوا هذه المبادىء بأنها اختراع العامة ضعاف النفوس الذين يحاولون أن يحتموا وراءها دون بطش القوى)(١) .

الوضعية المنطقية تشبه السوفسطائية ويمكن أن يقال إنها سوفسطائية القرن العشرين . ووجه الشبه هو ضرب الوضعية المنطقية الآراء الفلسفية بعضها ببعض والخروج بنتيجة هى أن ما وراء الطبيعة ليس له وجود ومنه العبارات التى تدل على وجود كائن مطلق والأخلاق والقيم على وجه العموم وهذا يتيح المجال لتبرير اتباع الشهوات .

وهى عندما تضرب الآراء الفلسفية بعضها ببعض لتحكم بعدم وجود هذا النوع من الفلسفة فهى تخرج نفسها من مجال الفلسفة كما فعل السوفسطائيون والذى جعلها تفعل ذلك هو أحد أمرين إما عجز معتنقيها عن الوصول إلى الحقيقة أو تكاسلهم فى البحث عنها والعجز أو الكسل لايبرر إغلاق الباب فى وجه الآخرين الذين لديهم الاستعداد للعمل على الوصول إلى الحقيقة وقد عمل بالفعل من عمل ووصل إما عن طريق العقل النظرى أو عن طريق العقل العملى الذى قال به « كانط » والذى تستشهد بنقائضه الوضعية المنطقية . والعجز ليس عيبا ما دام لايكابر العاجزون ويفترضون أن الناس جميعا مثلهم .

وعلى سبيل المثال فإن « كانط » الذى اعتبرته الوضعية المنطقية علامة على الطريق واستفادت من تقريره عجز العقل النظرى عن الوصول إلى علم عما وراء الطبيعة ، واستعارت نقائضه المشهورة . ومنها قدم العالم وحدوثه . لتستنتج منها أن الوصول إلى علم عما وراء الطبيعة مستحيل(٢).

---

(١) التفكير الفلسفى الإسلامى — د . سليمان دنيا . ص ٥٤ .
(٢) انظر نحو فلسفة علمية ص ٣٨ — ٤٣ .

أقول : إن « كانط » لم ينكر ماوراء الطبيعة ولكنه أقر بوجوده، والتمس إلى العلم به طريقا آخر هو العقل العملى بينما فعل « كانط » هذا ضلت الوضعية المنطقية الطريق ، ووقعت فى محظور — وهو رفع النقيضين معا — فقررت أن الشبه التى تحيط بالقول بقدم العالم ، والشبه التى تحيط بالقول بحدوثه تجعل القول بأحدهما مستحيلا ونسيت أن هـذا رفع للنقيضين . والنقيضان يستحيل أن يرتفعا بإزاء شيء موجود بالفعل كالعالم .

والسؤال هو: أيهما أوضح استحالة . أهو القول بقدم العالم أو حدوثه، أو القول بارتفاع النقيضين بالنسبة لهذا العالم الموجود ؟

والجواب أن القول باستحالة ارتفاع النقيضين ـ وهما القدم والحدوث ـ أوضح ، وخصوصا أنه لا وسط بينهما واستحالة ارتفاع النقيضين يتفق عليه العقلاء — مهما حاول المجادلون فى صحة قانون الثالث المرفوع فى المنطق — فعلى الوضعيين إذا أنكروا ذلك أن يدعوا أنهم خلق آخر ذوو عقول ليست كعقولنا نحن البشر على مر التاريخ[1] .

من هذا يتضح : أن ماوراء الطبيعة أو الميتافيزيقا له وجود فى النفوس والعقول ، وله وجود فى الواقع لا يجوز إنكار ذلك . وإنكاره يترتب عليه مخالفة طبيعة العقول البشرية[2] .

الوضعية المنطقية تتورط فى الميتافيزيقا رغما عنها :

هكذا خالفت الوضعية المنطقية طبيعة العقول البشرية ، وأنكرت

---

(١) براجع الدفاع عن مبدأ عدم التناقض فى سياق ما كتبناه عن هيجل وعن الماركسية بهذا الصدد .

(٢) انظر نحو فلسفة علمية ص ٤٣ — ٦١ بشأن استغلال الوضعية المنطقية لنقائض (كانط) فى القول بأن هذه النقائض نشأت بسبب البحث فى الميتافيزيقا نفسها ومن هنا يجب رفضها .

موضوع الميتافيزيقا على الإطلاق ولكنها لم تستطع أن تطبق هذا المبدأ على طول الخط بل نسيت نفسها وتورطت وأعطت أحكاما ميتافيزيقية خالصة. فمثلا : أن الحديث عن حدود قدرة العقل أو الحواس على معالجة مشاكل ماوراء الطبيعة هو حديث ميتافيزيقى .

يرى غير الوضعيين مثلا : أن العقل الإنسانى مصدر من مصادر المعرفة وأن الحواس هى أيضا كذلك وقد استطاع العقل أن يعطينا كثيرا من المعارف اليقينية . مثل الحكم بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد قصرت الوضعية المنطقية قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة فى القضايا الإخبارية على الخبرة الحسية فقط . أليس هذا حديثا عن وسائل المعرفة الذى هو موضوع ميتافيزيقى بحت ؟ :

وحصر وسائل المعرفة فى الخبرة الحسية . هو أيضا ميتافيزيقى . بل تحكم ميتافيزيقى . فيمكن لنا أن نقبل من الوضعيين أن يقولوا : إن عقولنا غير قادرة على الوصول إلى ماوراء الطبيعة ، ولكن أن يقولوا إن عقول الآخرين غير قادرة أيضا ، أو إن موضوع الميتافيزيقا لا وجود له بحجة أنهم هم لايستطيعون أن يصلوا إليه بعقولهم . هو تحكم ظاهر .

وتورط الوضعيون فى مشكلة ميتافيزيقية أخرى . وهى تبرير الإدراك الحسى ، وتبرير المعرفة بغير المحسوس عن طريق الحواس . مثل أن الإنسان يجيز لنفسه فى حالات كثيرة من حياته العقلية أن يقفز إلى نتائج لا تبررها له المعلومات التى بين يديه . وليس هذا الأمر مقصورا على استدلاله وجود شىء فى الخارج مادام قد وجد عنده إحساسا معينا . بل يتعداه إلى مجموعة أخرى من الحالات العقلية الشبيهة بحالات الإدراك الحسى فى وثوبها الظاهر من معلوم إلى مجهول مثل انتقال شخص من خبرة نفسية يمارسها الآن إلى حوادث يقول عنها إنها قد حدثت فى الماضى ومثل الاستدلال بسلوك معين لشخص ما على أحاسيسه النفسية الداخلية . ومثل الانتقال من الحالات

الجزئية للشاهدة إلى قانون علمى عام . كل هـــذه أمثلة مختلفة لمشكلة منطقية واحدة وهى : ماذا يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمـارسها فعلا إلى ماليس منها ؟ [١] .

هكذا يثير صاحب كتاب « نحو فلسفة علمية » مشكلة ميتافيزقية غارقة فى ميتافيزيقيتها وهى محاولة تبرير الإدراك الحسى ، والانتقال إلى معرفة عما هو غير محسوس فالبحث فى الإدراك الحسى والبحث فى عملية التذكر والاستدلال بالسلوك الظاهر على خفايا النفس ، ومحاولة البحث فى القوانين العلمية . كل أولئك أبحـاث فى موضوعات ميتافيزيقية ، ويعترف بهـا الوضعيون ، ويحاولون تبريرها على اعتبار — أن الإدراك الحسى هو قطب الرحى فى إدراك العالم الخارجى — لأنه هو الوسيلة الوحيدة للتحقق من صدق القضايا التى تعبر عن الوقائع الجزئية البسيطة . ويسأل عن كيف يكون فى ذاته مبررا كافيا للوثوق من أن الواقعة المدركة عن طريقه موجودة وجودا فعليا وقائمة فى دنيا الأشياء[٢] . وهو يعترف بميتافيزيقية هـذه المشكلة فى كتاب خرافة الميتافيزيقا عندما يقول فى سياق المشكلات الميتافيزيقية الفارغة من المعنى :

(ومن هذا القبيل نفسه « مشكلة فلسفية » أخرى — وهو مثل رابع نسوقه لمـا تزعمه الفلسفة من مشكلات — وأعنى مشكلة الإدراك الحسى لشىء ما ، فهل يجوز لى أحـكم بوجود الشىء نفسه فى الخارج مع أن كل مالدى منـه حاضرات حسية ؟) [٣] تلك مشكلة ميتافيزيقية معترف بميتافيزيقيتها لدى صاحب نحو فلسفة علمية .

---

(١) انظر التفكير الفلسفى الاسلامى ص ٧١ — ٧٢ .

(٢) انظر نحو فلسفة علمية ص ١٩٦ — ١٩٧ .

(٣) خرافة الميتافيزيقا — د . زكى نجيب محمود ، ص ١٠ .

ويحاول الإجابة على السؤال إجابة ميتافيزيقية أيضا . وفحواها : أن المشكلة إذا حلت فى أحد مظاهرها كان ذلك بمثابة حلها فى سائر المظاهر .

ويبدأ بحل مشكلة الإدراك الحسى . فيستعرض صاحب نحو فلسفة علمية الآراء المختلفة فى حل هذه المشكلة .

ويبدأ بالشكاك فيقرر : أنهم يرون أن هناك فجوة بين الخبرة النفسية المتمثلة فى الإحساس ، وبين ماهو خارجها . وهم لا يرون مبررا يجيز للإنسان أن يعدو ما عنده إلى ماليس عنده ، وأن يجاوز خبرته التى يمارسها فعلا إلى ماليس جزءا من تلك الخبرة .

ويلجأون إلى الاستنباط للوصول إلى معرفة يقينية عن مثل هذه الأمور . وهو لايقرهم على ذلك بحجة أن الاستنباط لايجدى شيئا ، وأنه لا يقين فى المعرفة ويرى : أن الصواب هو الاستعانة بالاستقراء والاكتفاء بالرجحان الذى ينتجه(١) .

ونقده هذا لمذهب الشكاك يحمل كثيرا من سمات الميتافيزيقا ولا يحل شيئا من المشكلة فأما أنه يحمل سمات ميتافيزيقية : فلأنه يحكم بحصر قدرة العقل فى طلب المعرفة على تحصيل الرجحان بناءا على استخدام الاستقراء فى حل المشكلة إلى جانب ما يترتب على ذلك من أحكام تقييمية للاستقراء والاستنباط . ومبلغ حجيتهما . وأما أنه لا يحل المشكلة . فلأن عملية الاستقراء ذاتها يلزم عليها أن نقول عن نتائجها : إنه قفز من المحسوس إلى غير المحسوس بدون مبرر . لأنه قفز من الجزئيات إلى القانون العام . وهو أمر لا يخضع للحس فتبقى المشكلة كما هى ولا يعطينا الاستقراء بناء على ماقرره صاحب نحو فلسفة علمية يقينا ولا رجحانا فمن الواضح إذن أن المشكلة لم تحل وأنه غرق فى الميتافيزيقا إلى أذنيه .

---

(١) انظر نحو فلسفة علمية ص ١٩٨ — ٢٠٠ .

ويتجاوز وجهة نظر الشكاك إلى وجهة نظر المحدسيين أولئك (الذين يسدون الفجوة التى أشار إليها الشكاك وقالوا عنها إنها قائمة بين المدرك ، والمدرك ، وإنها فى الوقت نفسه مستحيلة العبور . يسد المحدسيون هذه الفجوة . فلا فاصل عندهم بين الذات المدركة والشيء المدرك مساً بالحس ، لأن تلك الذات إنما تمس الشيء المدرك مسا مباشرا)(١) .

ويرى : أن المحدسيين يحلون المشكلة بإنكارها . ويرفض رأى الشكاك والحدسيين معا . لأن كلا منهما متطرف : فالشكاك يقفون عند معطام الحسى لايتجاوزونه إلى ماعداه . والحدسيون ينكرون أن لا يكون لهذا المعطى الحسى وجود ، ولا يجعلون بينهم وبين الشيء الخارجى حلقة وسطى(٢).

ويلاحظ على رده على الحدسيين . أنه ينعى عليهم حل المشكلة بتجاهلها وهذا يستحضر إلى الأذهان أنه والوضعيون المنطقيون يحلون مشكلة الميتافيزيقا بإنكار موضوعها . وهذا يجعلنا نقول : إنه قد تورط فيما شنع عليه إلى جانب أنه أعطى أحكاما تقييمية تتمثل فى أن الحدسيين والشكاك كلاهما متطرف . وهذا كله يعطى : أنه لايزال متورطا فى أبحاث ميتافيزيقية كما سبق أن قلنا .

ويتجاوز إلى وجهة نظر ثالثة فى حل المشكلة وهى وجهة نظر الظاهريين التى ترى أنه لافرق بين الشيء الخارجى المدرك وبين معطياته الحسية بعد تركيبها فى الداخل تركيبة عقلية والتى تخالف الحدسيين والشكاك فلاهى (تزيل المعطى الحسى كما يزيله الحدسيون ، حتى لا يكون ثمة حاجز بين الذات المدركة والشيء الخارجى المدرك . ولا هى تعترف بوجوده . لكنها — كما يفعل الشكاك — تنكر إمكان التسلل من خلاله ، لإدراك ماهو قائم خارج حدوده)(٣) .

---

(١) نحو فلسفة علمية ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

(٢) أنظر المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٣) نحو فلسفة علمية ص ٢٠٢ .

ويتجاوز إلى وجهة نظر رابعة فى حل المشكلة وفحواها هو : أن هناك فجوة بين الذات المدركة والشىء المدرك لكن عبورها ممكن . وتعترف بمصدر للمعطيات الحسية يكون علة انبعاثها إلى الحواس فتطبع عليها — وهو الشىء المدرك — وعلى هذا الأساس نفسه تستطيع أن تفسر الحالات الإدراكية الأخرى فيمكن أن أعلم أن لصاحبى عقلا وراء سلوكه الظاهر بناء على عملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل . ومؤدى هذه الطريقة [قياس الآخرين على نفسى : فكما أن سلوكى منبعث عن عقلى فكذلك سلوك الآخرين منبعث عن عقولهم . بناء على أن سلوك الآخرين يشبه سلوكى .

ويمكن العلم بالماضى عن طريق مالدينا من حوادث حاضرة على أساس الاستدلال الاستقرائى الاحتمالى النتائج . لا الاستنباطى اليقينى ، ويمكن الوصول إلى القانون العام مستعينين بالمشاهدات الجزئية عن طريق الاستدلال الاستقرائى الاحتمالى الراجح لا اليقينى .

فنتنبأ بالحوادث المستقبلة على أساس الاحتمال الراجح بناء على فرض راجح أيضاً وهو — اضطراد حوادث الطبيعة على نسق واحد —[1] .

ويجب هنا أن نهتم بوجهة النظر هذه ، ونناقشها . لأنه صرح بأن هذا مما يوافق عليه الوضعيون المنطقيون بقوله :

(وموقفنا نحن الوضعيين المنطقيين ـ إزاء هذه الإجابات الأربع ـ هو موقف يوحـد بين الإجابتين الثالثة والرابعة)[2] . وإذا كان ذلك كذلك فيجب علينا أن نحدد وجهة النظر هذه فى نقاط لنمكن مناقشتها نقطة نقطة .

١ — فوجهة النظر هذه تفترض أن هناك وجوداً خارجيا واقعيا منفصلا عنا ، وأنه هو المصدر الذى تنبعث منه أحاسيسنا .

---

(١) أنظر المصدر السابق ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .

ساق المؤلف هذه القضية ولم يبين الأسس التى قامت عليها بالرغم من أنها فى حاجة إلى دليل — لأنها ليست بديهية ، ولو كانت بديهية لما اختلف الناس حولها . والواقع غير ذلك فقد اختلفت حولها الآراء ، وحكى المؤلف نفسه وجهات نظر ثلاثاً أخرى فى هـــذه القضية كما سبق أن أوضحنا . والمؤلف نفسه يعترف بأن (الإحساس باللون لا يدل حتما على أن الشيء الملون موجود فى الخارج بدليل أننا كثيراً ما نتوهم أشياء ثم يثبت لنا أن ليس لها وجود)(١) .

إلى جانب ما أبداه « ديكارت » و « راسل »و « الغزالى » من شكوك حول وجود ما تنقله إلينا الحواس . وهكذا يتضح أن المؤلف يسوق لنا قضية على أنها مسلمة مع أنها تحيط بها شكوك كثيرة .

٢ — وبالرغم من هـــذا . فإنه يتخذ منها أصلا يفسر به الحالات الإدراكية المختلفة فيفسر به أولا وجود عقول للآخرين من وراء سلوكهم الظاهر . بناء على أن له عقلا يترجم سلوكه هو الظاهر بعملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل ، بناء على تشبيه الشخص الملاحظ فى أن كلا منهما له سلوك ظاهر ينبعث عن عقل :

وأول ما يلاحظ هنا : أن المؤلف يعترف بوجود العقل غير المحسوس . وقد دأب هو بلسان الوضعية المنطقية على رفض كل ماهو غير محسوس وقد اعترف به الآن . أليس هذا اعترافا بوجود موضوع الميتافيزيقا بالرغم منه ؟

ويفسر بالأصل السابق ثانياً : الاستدلال بالحاضر على الماضى عن طريق الاستدلال بالاستقراء الاحتمالى النتائج ، ويرفض الاستدلال بالاستنباط اليقينى النتائج .

ومؤدى هذا : أنه يستدل بالذكريات الحاضرة على وجود هذه الأحداث

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

فى الماضى بناء على الاستقراء الاحتمالى النتائج : ولـكن هل يتم له هـذا الاستقراء ؟

الجواب . إنه لايتم . لأن الاستقراء (يفترض وجـود حالة أو بضع حالات أخرى من نوعها عليها دون أن يجرى عليها نفس الامتحان)[1] .

لـكن المؤلف لم يذكر حالة واحـدة قد امتحنت ووصل فى شأنها إلى نتيجة أكيدة . ومن هنا نستطيع أن نرد الاستدلال الاستقرائى الذى يقول به فى هذا الشأن .

هكذا يدلى المؤلف برأيه فى معركة ميتافيزيقية بحتة تتمثل فى الإجابة على السؤال القائل (ماالذى يبرر لى أن أحكم بناء على إدراكى الحسى أن الشىء المدرك موجود وجوداً فعلياً فى الخارج)[2] .

ويختار باسم الوضعية المنطقية من الإجابتين الثالثة والرابعة ما يوافقه منهما . وناقشناه فيما وافق عليه فيما سبق . ولـكن الذى نريد أن ننبه عليه هنا هو أنه بمشاركته فى البحث فى هذه المسألة يترتب عليه إلزامه بوجوب الاعتراف بوجود موضوع الميتافيزيقا « فى الواقع الذى أنـكره من قبل » .

وعلى أية حال : فإن المؤلف اختار موقفاً يوحد بين الإجابتين — الثالثة والرابعة — والفرق بينهما: أن وجهة النظر الرابعة تعترف بوجود الاحساسات المنطبقة على الحواس ، وبوجود الأشياء الخارجية . وأما وجهة النظر الثالثة فلا تعترف إلا بوجود المعطيات الحسية وترفض وجود الأشياء الخارجية[3] .

(فالأولى تشترط وجود الشىء الخارجى ، والثانية تشترط نفيه ، فهما متنافيتان . تشترط إحداهما وجود ما تشترط الأخرى عدمه ، فـكيف يمـكن الجمع بينهما ، ثم ما هو القدر المشترك بينهما الذى يحرص على استخلاصه منهما

---

(١) التفكير الفلسفى الإسلامى ص ١٠٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

(٣) أنظر نحو فلسفة علمية ص ٢٠٤ — ٢٠٦ .

معاً ؟ إنه إن كان يريد المعطيات الحسية وحدها ، فمذهب الظاهريين فيه هذا القدر ، وإن كان يريد للمعطيات الحسية ومقابلها الخارجى ، فمذهب الواقعيين فيه هذا القدر . فما الذى يدعو إلى الجمع بين المذهبين ؟ إنها — فلسفة الوضعيين — ترينا العجب العجاب فى كل خطوة من خطواتها ، وكل مرحلة من مراحل سيرها . وهذا فضلا عن أن كل واحد من المذهبين — الثالث والرابع اللذين اختارهما ليمزج بينهما ويخرج من هذا المزيج بمذهب واحد — ينقصه الأقدام التى يقف عليها ، فاقتصار الظاهريين على المعطيات الحسية ، ونفى الواقع الخارجى يحتاج إلى دليل . واعتراف الواقعيين بالواقع الخارجى ، زيادة على المعطيات الحسية يحتاج إلى دليل)[1] .

مشكلة الوضعية المنطقية فى حديثها عن الاستقراء والاستنباط :

إن من المبادىء المهمة فى الوضعية المنطقية ، أنها ترى أن القضايا الإخبارية لا تعطى يقينا على الإطلاق بل ونتائجها لا تتعدى كونها احتمالية ، وأداتها فى الوصول إلى هذه النتائج هى الاستقراء ، وترفض الاستنباط وما ينتجه من نتائج يقينية فى نظر مستعمليه . هذا المبدأ اصطدم بمشكلة كبيرة يثيرها « ريشنباخ » وتتعلق بإمكان انطباق الحكم الاحتمالى على حالة منفردة ، فلا معنى للتعبير عن احتمال بالنسبة لحالة منفردة على أساس النسب الترددية .

ويتضح هذا عندما ننظر فى هذا المثال . فلنفرض أن أحد أقربائى مريض بمرض خطير وسألت الطبيب عن احتمال بقاء قريبى حيا . فأجاب الطبيب أن المريض لا يموت فى ٧٥ فى المائة من حالات هذا المرض فإن حكم الطبيب لا يفيدنى أنا . لأننى أريد أن أسأل عن حالة قريبى بالذات وقد يفيد الطبيب ويتصرف على أساسه فى عمله[2] .

---

(١) التفكير الفلسفى الإسلامى ص ١١٠ .
(٢) أنظر نشأة الفلسفة العلمية ص ٢٠٨ .

يثير « ريشنباخ » المشكلة ، ويحاول الإجابة عنها بما لا يحلها . فبعد مناقشات وصل إلى نتيجة تعطيها عباراته التالية (إن من الممكن تشبيه من يقوم باستدلالات استقرائية بصياد يرمى شباكه فى جزء مجهول من البحر فهو لايعلم إن كان سيصطاد سمكا ، ولكنه يعلم أنه إذا أراد أن يصطاد سمكا فعليه أن يرمى شباكه . وأن كل تنبوء استقرائى لهو أشبه برمى شبكة فى بحر الحوادث الطبيعية فلسنا نعلم إن كنا سنقتنص صيداً طيباً ، ولكنا نحاول على الأقل ، ونستخدم فى محاولتنا أفضل الوسائل المتوافرة لنا)(١)

وعباراته هذه تعطى أننا لابد لنا من أن نعطى أحكاماً عن الطبيعة لنبنى عليها مايصدر عنا من تصرفات أو سلوك ولايصلح لاستخلاص هذه الأحكام إلا الاستقراء . والاستقراء لايعطى سوى نتائج احتمالية فنحن مضطرون إذن أن نستخدم الاستقراء ، ونكتفى بالنتائج الاحتمالية ونكيف سلوكنا على أساسها فهل حلت هذه الإجابة المشكلة ؟

فى رأيى : أن هذه الإجابة هى تعبير عن المشكلة بعبارات أخرى وليست حلا لها ، لأنها لم تبين كيف تفيد هذه النتائج الاحتمالية فى الحالات الفردية وهى صميم المشكلة .

وفوق ذلك : فإن الحكم بأن القضايا الخبرية احتمالية فقط — لاتعطى يقيناً على الإطلاق — تحكم بدون دليل كاف ، وهو فى الوقت نفسه ليس بديهياً . فأى فرق بين هذا وبين الأحكام الميتافيزيقية التى يعطيها الاستنباط الذى تشنع عليه الوضعية المنطقية ؟ .

ويتصل بهذا مباشرة الحديث عن الاستنباط الذى تشنع عليه الوضعية المنطقية إن موضوع الاستنباط شغل الوضعيين المنطقيين ، ويتحدث عنه « الدكتور زكى نجيب محمود » بلسان الوضعيين المنطقيين على أنه (يستحيل وحده أن ينبىء بجديد عن الوجود وكائناته)(٢).

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٥ (٢) نحو فلسفة علمية ص ٣٢ .

يقول هذا : ولا يفطن إلى تناقض وقع فيه عندما قال : (كيف أعلم أن لصاحبى عقلا وراء سلوكه الظاهر ؟ الجواب هو أنك تعلم ذلك بعملية استدلالية تقوم على أساس التمثيل ، فكما أن لى سلوكا يشبه سلوك صاحبى ، وكما أن سلوكى هذا منبعث عن عقل ، فلا بد كذلك أن يكون سلوك صاحبى منبعثاً عن عقل أيضاً)(١) .

والواقع : أن قوله هذا اعتراف بجدوى الاستنباط ، وبأنه يعطى جديداً ويلزم حينئذ التناقض بين هذين القولين . فأحدهما يبين : أن الاستنباط يستحيل أن يعطى جديداً عن الوجود وكائناته ، والثانى يفيد : بأن الاستنباط يفيد جديداً .

ويبين الدكتور « سليمان دنيا » كيف أن النص الثانى يلزم صاحبه بالاعتراف بالاستنباط والموافقة على ما ينتجه من معرفة فيقول :

(لقد ظن الأمر هنا تمثيلا فقط ، ولكنه استنباط أولا وتمثيل ثانيا . بيان ذلك . أنى لو لم أكن استدللت استدلالا استنباطيا أن لى عقلا خفيا ينبيء عنه سلوكى الظاهر ، لما أمكن أن أقيس حال صاحبى على حالى . فعندنا هنا مقيس ومقيس عليه . المقيس عليه حالى ، والمقيس حال صاحبى ، فإذا سلمنا له أن حال صاحبى عرفت بالمقايسة على حالى ، فكيف عرفت حالى ، كيف عرفت أن لى عقلا ؟ عرفت ذلك كما صرح هو بالاستدلال بالظاهر على الخفى ، الاستدلال بالأثر على المؤثر ، الاستدلال بالسلوك الذى هو مسبب على العقل الذى هو سبب)(٢) .

ولنتجاوز هذا التناقض الظاهر الذى يتمثل فى إنكار أن ينبيء الاستنباط بجديد عن الوجود وكائناته مرة ، ومرة أخرى فى التصريح بما يلزمه

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

(٢) التفكير الفلسفى الإسلامى — د . سليمان دنيا ص ١١٢ .

بالاعتراف بالاستنباط وبإعطائه الجديد فى المعرفة الإنسانية . نتجاوز هذا التناقض لندخل إلى صميم المشكلة . فنقول : إن الوضعية المنطقية بالرغم من إنكارها للاستنباط على النحو الذى مر لجأت بالرغم منها الى استعماله فمثلا : أنكرت الميتافيزيقا بمعنى أن « الوضعيين » أنكروا كل مالايحس، وأنكروا فائدة استعمال الاستنباط للوصول إلى معرفة عن الكون ومع هذا : فقد حصروا وسائل المعرفة فى الحواس ، وحصروا الموجود فى المحسوس ونفوا وجود غير المحسوس . ونسأل : هل يخضع غير المحسوس للحس الذى هو وسيلة المعرفة الوحيدة عند الوضعيين ، حتى يحكموا بأنه غير موجود وليس هذا الا استنباطا . لأنه انتقال الى غير المحسوس بدون أن يكون لحواسهم سلطان عليه ؟ .

ولجأوا الى الاستنباط مرةاخرىعندما قضوا بعدم وجود غيرالمحسوس بناء على أن عقولهم لاتستطيع أن تصل اليه .

وهذا ربط بين قضيتين ، وجعل إحداهما نتيجة للأخرى — فقد جعلوا الحكم بعدم وجود غير المحسوس نتيجة لعدم قدرة العقول على الوصول إليه والعقول السليمة لاتربط بين هاتين القضيتين هكذا . لأن عدم جواز الربط بينهما هكذا واضح لا يصح الجدال فيه . ولو احتكم الوضعيون إلى حواسهم لرأوا أن العاديين من الناس لا يستطيعون أن يدركوا كثيراً من آثار بعض الأشياء المادية ويدركها فقط المتخصصون فى العلوم المختلفة بوسائلهم الخاصة . فهل يجوز للإنسان العادى أن يقول : مادمت لاأستطيع إدراك هذه الأشياء فهى غير موجودة . إن هذا غير مقبول فجعلهم إذن عدم وجود غير المحسوس نتيجة لعدم قدرة عقولهم على الوصول إليه . لا يخضع إلى الحواس . بل هو استنباط وياليته استنباط مبنى على دليل إنما هو تحكم ليس غير !!

ننتقل إلى نقطة أخرى : وهى أن الوضعية مضطرة إلى الاعتراف

بالاستنباط وإلا ألغت مهمتها وبيان ذلك : أن مهمة الوضعية هى تحليل عبارات العلماء التجريبيين — كما بينا من قبل — وهؤلاء العلماء لا يستطيعون أن يطبقوا منهج التجربة والملاحظة فى كل شىء يريدون إعطاءه لنا كنتائج علمية لكنهم لابد لهم فى مرحلة من مراحل أبحاثهم أن يستعملوا الاستنباط والأمثلة على ذلك كثيرة فعندما يقرر العلم : أن باطن الأرض حار . إنما يستنبط ذلك من نافورات المياه الساخنة ومن البراكين والزلازل ، وحين يقرر أن كائنا يسمى الكهرباء لا ندركه وإنما ندرك آثاره من الحرارة والضوء . وقل هذا فى استنباط أثر القمر على المد والجذر وهكذا فى كثير من الأمثلة .

فالوضعية المنطقية إما أن تعترف بالاستنباط الذى يعطى نتائج يعبر عنها العلماء بعبارات تحليلها هو مهمة الوضعية المنطقية . وإلا فلتعترف بأن مهمتها ليست تحليل عبارات العلماء ، لأن هذه العبارات تعبر عن نتائج لا تخضع للخبرة الحسية .

ومن الغريب أن صاحب كتاب « نحو فلسفة علمية » يروى رأى الماديين القدماء فى نشأة الكون ، ويسجل إعجابه بهذا الرأى فيقرر : أن بعض الفلاسفة الأقدمين أدرك أن الكون تكون من عناصر مختلفة كانت متفرقة كل منها على حدة ، ودبت فيها الحركة بعد ذلك ، وامتزجت فتكونت الأشياء حتى يراها الشخص ويحكم بصعوبة تفرقها . وتتفرق العناصر ثم تتجمع مرة أخرى وتتوالى على الكون دورات هكذا .

ويصف هؤلاء الفلاسفة الأقدمين بأنهم كالأنبياء ذوو بصائر نفاذة استطاعت أن تصل إلى صميم الحقيقة الكونية . فوصفوها بمثل ما وصفها به العلم الحديث — والفرق بين هؤلاء الفلاسفة وبين العلماء المحدثين —

أن الفلاسفة تحدثوا بلغة الكيف، ولكن العلماء تحدثوا بلغة الكم[1].

هكذا يروى رأى للفلاسفة الأقدمين فى نشأة الكون، وهو معجب به ومقر لهم تصورهم لهذه النشأة ومن تبرير قول الأقدمين هذا نراه يتحدث عن العناصر الكونية المتفرقة قبل تجمعها وعن بدء حركة العناصر التى تجمعت بها ومن الواضح أن أحداً لا فى العصر الحديث ولا فى العصر القديم، رأى شيئاً من هذا ولا يمكن له أن يراه. فالحديث إذن عن غير المحسوس وقد رواه وهو مقر له فى الوقت الذى يصف فيه الحديث عن غير المحسوس بأنه لغو فارغ من المعنى. فياله من تناقض! وليس هذا فحسب. بل إنه يقر بأن البصيرة يمكن أن تعطى معرفة يوافق هو عليها وهو الذى لا يعترف بغير الحواس كوسيلة للمعرفة فى القضايا الخبرية. ياله أيضاً من تناقض!.

تهافت المبدأ الأساسى للوضعية المنطقية:

وأختم نقدى للوضعية المنطقية بما ينقضها من الأساس ويضربها فى فى مبدئها الأساسى. فهناك اعتراض قوى وشائع فى نقد الوضعية المنطقية. وفحوى هذا الاعتراض: أنه بناء على أن المعرفة الصحيحة فى نظر الوضعية المنطقية نوعان فقط وهما الرياضة والعلوم الطبيعية. والوضعيون المنطقيون فى ذلك أتباع «هيوم» فى عباراته القائلة: (إذا تناولت أيدينا كتابا — كائنا ما كان — فى اللاهوت أو فى الميتافيزيقا الاسكولائية مثلا، فلنسأل: هل يحتوى على أى تدليل تجريبى يدور حول الواقعة القائمة فى الوجود ؟

---

(١) أنظر نحو فلسفة علمية ص ٣٣٩.

(*) وأرجو أن يلاحظ أن النص الذى استنتجت منه تصوير رأى الفلاسفة الأقدمين فى نشأة الكون مضطرب وقد تدخلت بفهمى الخاص لكى يستقيم المعنى ومن أراد أن يتبين اضطراب النص فليراجع بيان ذلك فى كتاب التفكير الفلسفى الإسلامى للدكتور سليمان دنيا ص ١٤١ وما بعدها.

لا ، إذن فاقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملا على شىء غير سفسطة ووهم)[1] .

أقول : بناء على حصر الوضعية المنطقية المعرفة الصحيحة فى العلوم التجريبية والرياضة متابعة فى ذلك « هيوم » فإن عبارة « هيوم » ، والعبارات التى تحصر المعرفة فى هذين النوعين من المعرفة فقط ، عبارات لا هى من العبارات التى تدل على خبرة حسية . ولا هى من العبارات المستعملة فى الرياضة فكيف تكون عندئذ عبارات صحيحة ذات معنى ؟

« والدكتور زكى نجيب محمود » يحاول الإجابة عليه مرتين . مرة فى سنة ١٩٥٣ فى كتاب « خرافة الميتافيزيقا » وأخرى فى سنة ١٩٦٧ فى كتاب « وجهة نظر » أثناء مناقشته للعقاد . فيقرر : أن مثل هذه العبارات ليست تجريبية ولا رياضية ولكنها منطق أو تحليل يستخدم لتحليل العبارات التى يقولها المتكلمون والكاتبون ومن حق السامع أو القارىء أن يستوثق من صدق ما يسمعه أو يقرؤه .

ويحصر الطرق إلى المعرفة الصحيحة فى طريقين فيقول : (وليس أمامى ألا هذان الطريقان فى التحقق من صدق مايقال : طريق مراجعة الاستدلال الاستنباطى فى حالة العلوم الرياضية ، وطريق مراجعة المشاهدات للعالم الواقع فى حالة العلوم الطبيعية ، ومن أجل ذلك قبلت ما يقوله الرياضيون وعلماء الطبيعة[2]) .

ويقال « للدكتور زكى نجيب محمود » إن التناقض قائم فعلا . فالوضعية المنطقية تقول : إن المعرفة الممكنة منحصرة فى قضايا الرياضة ، وقضايا العلوم التجريبية . وهذه العبارة التى تحصر المعرفة الممكنة فى هذين النوعين

---

(١) خرافة الميتافيزيقا ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٦ .

من القضايا لابد من أن تكون خاضعة لنفس المبدأ حتى تكون معرفة ممكنة وإلا كان الإصرار على تطبيق هذا المبدأ تحكما لا مبرر له و « الدكتور زكى نجيب محمود » يحس بهذا ، ويستثنى هـذه العبارة استثناء تعسفيا ، ويقول : إنها منطق والمنطق لا يخضع لمثل هذه المقاييس . إن هذا قد يسلم له لو أن المنطق الوضعى كان معترفا به من الجميع ، أو من الغالبيـة العظمى على الأقل . ولـكن الواقع غير ذلك .

ولجوء الدكتور « زكى نجيب محمود » إلى المنطق ليحتمى به من تهمة التناقض لا يكون صحيحاً إلا عندما تـكون مبادىء المنطق ثابتة ومتفقا عليها من الجميع .

كيف والحال غير ذلك ؟ فإن مبادىء المنطق الوضعى ليست متفقا عليها لأنها ليست وحدها فى الميدان فهناك المنطق البراجماتى وهو أكثر منها شيوعاً لأن معظم النظم التربوية أخذت « بنظرية جون ديوى » فى التربية . ومن أهم المبادىء التربوية الديوية مساهمة الإنسان فى خلق الحقائق والمبادىء ومنها المبادىء المنطقية وليس المنطق الوضعى والمنطق الديوى وحدهما فى الميدان . بل لا يزال هناك من يؤمن بمنطق أرسطو وما تفرع عليه . المنطق الوضعى إذن ليس سيد الموقف فى الميدان .

هذا كله يسمح لنا بالقول : إن التناقض قائم فعلا . وأن استثناء « الدكتور زكى نجيب محمود » للعبارة التى تحصر المعرفة الممكنة فى عبارات الرياضة ، والعلوم التجريبية — على أنها منطق — استثناء تعسفى . ولهذا لجأ إلى توضيح موقفه بضرب الأمثلة التى لا تغنى شيئاً فى النقاش الفلسفى . وأنصار الوضعية المنطقية يحسون بضعف موقفهم بإزاء هـذا التناقض . وليس أدل على هذا من عبارات « وتجنشتين » أن ماقد أوردته « فى الـكتاب من قضايا يدل على أن من يفهمنى سيرى فى النهاية أن تلك القضايا ليست بذات معنى ، وذلك بعد أن يكون قد صعد على سلمها ، وخطا على درجاتها ،

وأصبح فوقها . فيجب أن يقذف بالسلم — إن صح هذا التعبير — بعد أن يفرغ من استخدامه لصعوده)(١) .

أثر الوضعية المنطقية فى العالم الاسلامى

لقد دارت معركة فلسفية حول وسيلة المعرفة وحدودها ، ودخلت الوضعية المنطقية كطرف فى هذه المعركة على يد الدكتور « زكى نجيب محمود » ووضع بثقله كله وراء نشرها . وهو يعلن ذلك بصراحة فى كتابه « وجهة نظر » الذى أصدره سنة ١٩٦٧ فيقول إنه : (نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم)(٢) .

ويقول فى نفس الكتاب : (وقد لبث كاتب هذه الصفحات أمدا من حياته طويلا يسلك نفسه فى زمرة المؤمنين بالعلم الجديد وحده مستغنيا به عن كل موروث قديم)(٣) .

وقد ألف عدة كتب يروج فيها لهـذه الفكرة — مثل « خرافة الميتافيزيقا » سنة ١٩٥٣ و « المنطق الوضعى » و « نحو فلسفة علمية » سنة ١٩٦٥ — وهو يقول فى هذا الكتاب الأخير :

(وقد قسمت هذا الكتاب قسمين : فقسم بسطت فى فصوله بعض الأسس العامة التى منها تتكون وجهة النظر الفلسفية التى أعتنقها وأدافع

---

(١) خرافة الميتافيزيقا ص ٢٨ .
وأنظر المصدر السابق ص ٢٦ — ٢٩ .
ووجهة نظر الدكتور زكى نجيب محمود ص ٢٦ — ٢٧ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٧ .

(٢) وجهة نظر ص ٧١ .

(٣) المصدر السابق المقدمة ص هـ .

عنها)[١] .

هكذا يتبين لنا : كيف أن الدكتور « زكى نجيب محمود » وضع بثقله ما يقرب من ربع قرن وراء نشر فكرة الوضعية المنطقية . فلقد درست الكتب الثلاثة السابقة فى الجامعة بمصر ، فضلا عن مقالاته الكثيرة فى الجرائد والمجلات حتى لقد وصل الأمر إلى أن احتلت هذه الفكرة كثيرا من صفحات الجرائد والمجلات بصورة أقلقت بعض الباحثين ، وجعلت أحدهم — وهو الدكتور « فؤاد زكريا » — يعبر عن قلقه بقوله فى سياق المقدمة التى وضعها لترجمة كتاب « نشأة الفلسفة العلمية » .

(أستطيع أن أعد ترجمتى لهذا الكتاب عملا صحيح التوقيت ، فالكتاب يعرض وجهة نظر فيلسوف من أكبر ممثلى المذهب الوضعى المنطقى « أو التجريبى المنطقى كما يفضل هو ذاته أن يسميه » ، وذلك فى وقت شغلت فيه المعركة الدائرة بين أنصار هذا المذهب وخصومه صفحات غير قليلة من من مجلاتنا الثقافية بل من جرائدنا اليومية أحيانا . ولا أستطيع أن أزعم أننى كنت طرفا فى هذه المعركة ، غير أنى عندما أحسست أنها اتخذت أبعاداً أضخم مما ينبغى ، وشابها كثير من سوء الفهم والتواء التفسير ، حاولت أن أعبر عن شعورى إزاءها فى مقال وصفتها فيه بأنها « معركة الملل » « جريدة الجمهورية ٢٤ نوفمبر سنة ١٩٦٦ »[٢]

وإذا كان « الدكتور زكى نجيب محمود » قد وضع بثقله وراء نشر فكرة الوضعية المنطقية واستطاع أن يجعل لها مكاناً هاماً فى وسائل الإعلام المختلفة من كتب ومجلات وجرائد وإذاعة . فما هى الأفكار التى اقتنع بها وردها فعلا ؟ لقد سبق أن أوردنا مقتطفات من كلامه تفيد

---

(١) المصدر السابق المقدمة ص ى .
(٢) نشأة الفلسفة العلمية ص ه .

أنه حاول نشر هذه الأفكار بكل مايستطيع وأوردنا عبارته التى تفيد أنه قسم كتاب « نحو فلسفة علمية » إلى قسمين ، وأنه يعتنق كل ما جاء فى القسم الأول ويدافع عنه .

وأقول . إن ماجاء فى القسم الأول من كتاب « نحو فلسفة علمية » هو بسط وتنظيم وتركيز لما جاء فى كتاب « خرافة الميتافيزيقا » ، وزيادة لأبحاث لم تكن موجودة فيه . ومن يقرأ الوضعية المنطقية كما عرضناها من قبل يرى كثيرا من مواضع الاتفاق بين الكتابين . كما توضح ذلك الإشارات إلى المراجع فى الهوامش وليس هذا فحسب بل إن الاشارات إلى المراجع تفيد أن الدكتور « زكى نجيب محمود » يتفق فى كثير من أفكاره مع « ريشنباخ » فى كتابه « نشأة الفلسفة العلمية » ولا يقتصر هذا الاتفاق على بعض الخطوط العامة بل يتعدى إلى كثير من التفاصيل .

ولى أن أقول : إننى بعد عرضى لفكرة الوضعية المنطقية بشىء من التفصيل إن على القارىء أن يراجعها ويعتبرها هى الأفكار التى روج لها فى مصر فى الجامعة وفى الصحافة وفى أجهزة الإعلام المختلفة ولكننى سأسلط الضوء بتركيز على بعض الأفكار الأساسية بصورة مختصرة ولن أشير إلى المراجع مرة أخرى .

إن الوضعية المنطقية تريد للفلسفة أن تشبه العلم فى دقة استخدام الألفاظ والعبارات : بحيث يجىء استعمال الألفاظ والعبارات مطابقا للواقع المشاهد ، بحيث لا تدع كلمة بغير مسمى يمكن تعقبه بالحواس . وتشبه العلم أيضاً فى حصر بحثها فى مشكلات جزئية محددة . وتقنع بذلك ، ولا تحاول البحث فى مبدأ يضم الكون كله لأن هذه المحاولة تبدو مستحيلة النتائج فى نظر الوضعية المنطقية .

ومهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية هى تحليل العبارات والألفاظ من حيث بنائها المنطقى العام لا من حيث طرائق استخدامها فى لغة بعينها .

والوضعية المنطقية تحدد مهمة الفلسفة بأنها ينبغى أن تكون تحليلا صرفا لقضايا العلم بصفة خاصة . لكى تساير العلم فى قضاياه ، وتفيد فى توضيح غوامض تلك القضايا ، ولا تتعرض للضرب فى مجاهل الغيب على على حد تعبير « الدكتور زكى نجيب محمود » .

وتدرس الوضعية المنطقية العبارات على اعتبار أنها تتكون من كلمات فتدرس الكلمات أولا وتقسمها إلى أربعة أنواع .

النوع الأول : وهو أسماء الأعلام . ولا يكون لها معنى إلا إذا دل الواحد منها على مسمى جزئى واحد موجود فى الخارج وفى حالة معينة من حالاته محدودة بالزمان والمكان . ويمكن الإشارة إليه باسم الإشارة « هذا » أو « هذه » .

والنوع الثانى : وهو الأسماء الكلية . مثل إنسان ، وكل كلمة من هذه الكلمات تلخيص لمجموعة وصفية وتعتبر رمزاً ناقصاً . لأنها لا تدل بذاتها على ضرورة أن يكون لها مسمى خارجى وهى عبارة وصفية بأسرها ، ولا يكون لها معنى كامل إلا إذا وجد فرد محسوس تتجسد فيه هذه الأوصاف . والكلمات الرئيسية فى الميتافيزيقا من قبيل تلك الرموز التى تدل على مجموعة من الصفات — وليست من قبيل الأسماء الدالة على أفراد جزئية يشار إليه بقولنا « هذا » — مثل المطلق والروح والنفس والجوهر والشىء فى ذاته .

وستظل هذه الكلمات كالأثواب المعلقة لا تجد من يلبسها . لأنها لاتدل على شىء يمكن إدراكه بالحس على اعتبار أن الكلمات الوضعية لايكون لها معنى كامل إلا إذا كان أحد الأفراد التى تدل عليه مما يمكن إدراكه بالحواس . والكلمات الميتافيزيقية السابقة ستظل أوصافاً دالة على غير موجود بالفعل أو بالإمكان .

والنوع الثالث : وهو ما يسمى بالـكلمات المنطقية، مثل «أو» و «إذا» و « وليس » وهذه الـكلمات هي التي تخلع على الجمل معانيها . لأنها هي التي تحدد العلاقات بين أطرافها بالرغم من أنها ليس لها معنى عندما لا تـكون في جملة .

والنوع الرابع : وهو الـكلمات التي تدل على قيمة أخلاقية أو جمالية . وهي تعبر عن انفعال شخصي ولا تشير إلى كائن خارجي بحال من الأحوال والأحكام الأخلاقية نسبية ، وليست مطلقة ، وليس لها معنى على الإطلاق. لأنها ليست من قبيل أسماء الأعلام ، ولا من قبيل الأسماء الـكلية التي تدل الواحدة منها على مجموعة وضعية قد تتحقق عناصرها في شيء بذاته من أشياء العالم الخارجي ، وليست هي من قبيل الـكلمات المنطقية — التي تربط أجزاء الجملة لتجعل منها وحدة .

وبعد تحديد الـكلمات التي لها معنى يأتي دور العبارات أو الجمل التي تقبلها الوضعية المنطقية على أنها عبارات ذوات معان ، والجملة ذات المعنى لابد وأن تتـكون من كلمات ذوات معان على النحو الذي سبق . ويجب أن يكون في الجملة رابطة تربط بين أجزائها مما يجعلها رمزا واحدا له من الخصائص ماليس لمفرداته . وتنقسم هذه الجمل أو القضايا إلى قسمين : قسم ضروري الصدق ويقيني ومعرفة ذلك الصدق قبلية وهو قضايا المنطق والرياضة ، وقسم ضروري الصدق أو اليقين ومعرفة صدقه أو كذبه بعدية وهو القضايا الخبرية التي تتحدث عن العالم الخارجي ، والقضايا التي تخبر عن العالم الخارجي بخبر ما بالرغم من أنها عبارات ذات معنى . إلا أن صدقها أو كذبها احتمالي فقط .

والمعرفة الاحتمالية هي السبيل الوحيد الذي تبنى عليه تصرفاتنا . لأننا لا نملك غير هذه النتائج الاحتمالية . لأن اليقين في القضايا التي تخبر عن العالم الخارجي ليس له وجود على الإطلاق .

ومن هنا يتضح : أن هذه الكلمات التى لا تستند فى دلالتها إلى المحسوس ، والقضايا غير المنطقية أو الرياضية أو التى تتحدث عن العالم الخارجى — ويمكن مراجعتها على العالم المحسوس — هى ميتافيزيقا مرفوضة فى نظر الوضعية المنطقية .

ومن هنا : تعتبر الوضعية المنطقية كلام الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية ، أو ما يدور مدارها من أنواع التفكير كلاما فارغا من المعنى لا يجوز البحث فيه ، واختلاف الرأى حوله . ويجب أن لا يستبقى فى دائرة البحث إلا العلوم الطبيعية والرياضية . والميتافيزيقا المرفوضة هى كل مالا يحس فعلا أو إمكانا .

ويرى « الدكتور زكى نجيب محمود » أن البحث فى الوجود المجرد هو البحث فى اللاهوت . لأن البحث فى الوجود المجرد على هذا النحو هو موضوع الميتافيزيقا كما يراه أرسطو .

والكاتب يستعمل كلمة المطلق بدلا من الكلمة الدينية « الله » ويرى : أن السؤال عن المطلق سؤال لا معنى له . لأنه لكى تكون العبارة ذات معنى ينبغى أن تدل على كائن محدد بالزمان والمكان . والمطلق ليس كذلك . فالسؤال عنه عبث . لأن هذا المطلق لا يمكن الوصول إلى معرفته . فالعبارات التى تعبر عنه هى عبارات فارغة من المعنى وبذا تكون ميتافيزيقا مرفوضة .

وتعد الوضعية المنطقية العبارات التى تدل على أحكام أخلاقية عبارات فارغة من المعنى — وبذا تكون ميتافيزيقا مرفوضة أيضاً — لأنها لا تدل على شىء يمكن مراجعته على الخبرة الحسية . ويعد من الميتافيزيقا المرفوضة — إلى جانب اللاهوت وما يتصل به من نحو الوجود المجرد والمطلق ، والروح ، وخلود النفس والقيم — الأبحاث التى تدور حول بعض المشكلات والكلمات الفلسفية مثل « الكلمات الكلية » و « الإدراك الحسى » و « الجوهر أو الشىء فى ذاته » . وترى الوضعية المنطقية أن الحق فى ذاته ليس كائنة

موضوعيا خارجيا . بل هو عبارة عن علاقة بين الاعتقاد من جهة . وبين الأمر الواقعى المعتقد فيه من جهة أخرى .

والاعتقاد الحق . هو ماله طرف خارجى يشير إليه ، والاعتقاد الباطل هو ماليس له طرف خارجى يشير إليه .

بعد هذا العرض الذى ألقى ضوءا على بعض الأفكار التى روج لها فى مصر باسم الوضعية المنطقية على لسان « الدكتور زكى نجيب محمود » أعود فأقول إن الوضعية المنطقية كما عرضها شغلت حيزا كبيرا من الصفحات التى كتبها بعض الكتاب سواء فى تأييدها أو فى محاولة ردها وبيان تهافتها .

و « الدكتور زكى نجيب محمود » نفسه يعدها معركة رئيسية من المعارك الفلسفية التى شغلت الباحثين فى مصر وكذلك يعرضها باختصار بما لايخرج عن تصورنا لها[1] .

ويعد من معارضيها « العقاد » و « يوسف كرم » ويعتبرهما جديرين بالنقاش كأنداد له . ويعد من معارضى الوضعية المنطقية « الدكتور عثمان أمين » ولكنه يؤثر أن لا يدخل معه فى مناقشة .

ويعد أيضا من معارضى الوضعية المنطقية « الدكتور محمد البهى » فيما كتبه عنها فى كتاب « الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » ويقف معه وقفة هامة . وأهميتها ترجع إلى أن كتابه « وجهة نظر » الذى وقف فيه هذه الوقفة صدر سنة ١٩٦٧ . كما سبق أن قلنا . قد سبقه كتاب « خرافة الميتافيزيقا » « للدكتور زكى نجيب محمود » ثم تلاه كتاب الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى « للدكتور البهى » عقب فيه على كتاب « خرافة الميتافيزيقا » ثم كتاب « نحو فلسفة علمية » عرض فيه « الدكتور زكى نجيب محمود » الوضعية المنطقية بطريقة أكثر تنظيما وتوسعا ، ثم كتاب « وجهة نظر » هذا وقرر : أنه عدل فيه بعض أفكاره .

---

(١) أنظر وجهة نظر ص ٢٣ — ٢٦ .

من هنا تأتى أهمية المناقشة التى دارت بينه وبين « الدكتور البهى » .
فلنقف نحن وقفة بين الرجلين .

بين الدكتور محمد البهى والدكتور زكى نجيب محمود :

يرى « الدكتور البهى » أن مجموعة من الكتاب رددت الفكر الغربى فى مصر منذ بداية القرن العشرين ، وياليتها رددت النافع منه — مثل علوم الطبيعة والرياضة — ولكنها رددت أفكار المستشرقين بإزاء الإسلام ، والفكر المادى كما ساد فى الغرب فى القرن التاسع عشر ، رددت الفكر المادى ترديدا مشوها[1] .

ويتخذ كتاب « خرافة الميتافيزيقا للدكتور زكى نجيب محمود » مثالا لهذا النوع من ترديد الفكر المادى الغربى فى مصر . ويرى أن الكتاب جعل غايته هى : إثبات أن العبارات الميتافيزيقية خالية من المعنى . والميتافيزيقا المرفوضة فى الكتاب هى كل مالا يقع تحت الحس فعلا أو إمكانا .

ويرى أن الكتاب لم يستثن العقائد الدينية من الميتافيزيقا المرفوضة .
وقول الدكتور البهى : إن الكتاب لم يستثن الحقائق الدينية ولو فى سطر واحد من الكتاب قول صحيح .

وهنا يأتى مظهر التشويه فى النقل . فإن « أوكام » فرق بين صنعة الإنسان وبين الحقائق الدينية . وبهذا أزال اللبس ، وصان للدين قدسيته ، وبين لقارئه أنه يقصد بالميتافيزيقا التى يناقشها صنعة الإنسان العقلية دون الدين وحقائقه . وكذلك عندما استعمل الكتاب كلمة ميتافيزيقا ، لم يفرق بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب ، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر .

وإطلاق الكتاب الأمر بدون تحديد هكذا يتيح للقارى أن يقول :

---

(١) أنظر الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى د. البهى ص ٢٨١

إن كل ما لا يحس هو ميتافيزيقا مرفوضة فى نظر الكتاب ومنه الله. واستنتاج الدكتور البهى هذا استنتاج صحيح.

وهناك مظهر آخر للتشويه فى نقل الفكر الغربى إلى العالم الإسلامى وهو أن كتاب خرافة للميتافيزيقا كثيراً مايستعمل كلمة للمنطق مطلقة مما يفيد أن المنطق يرفض الميتافيزيقا. ولم يحدد المنطق بأنه المنطق الوضعى الذى يدعو إليه، وهذا مصدر آخر من مصادر الإبهام فى الكتاب.

ثم يقول الدكتور البهى: (إن منطق الكتاب فى التعمية وعدم التفرقة أولا: بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب، وعبارات الأعلام الشخصية والأفراد من جانب آخر.

وثانياً. بين الحقائق الدينية والحقائق الميتافيزيقية، كما صنع أرباب المذهب الإسمى، يجعل من السهل تحديد هذه « الكلمة المتداولة» فى كثرة — والتى ظن الناس منذ مدة طويلة أن لها قيمة كبيرة وهى زيف لاقيمة لها فى التعامل، لو تنبه الناس إلى ذلك بأنها « الله » فلفظ الله لفظ فارغ ولا مدلول له وهو خرافة !! . قصد التعمية هنا وتجاهل الفرقة التى التزمها أصحاب «المذهب الإسمى» كما رأينا لاتدل فحسب على قلة إدراك اللغة العلمية، بل تدل أيضاً على أن البتر فى النقل عن الغير يكاد يكون صفة من صفات التجديد فى الفكر الإسلامى الحديث عند هؤلاء المرددين)[1] .

ولنترك سمة البتر التى وسم بها الدكتور البهى الدكتور زكى نجيب محمود لنقول: إن ما عرضه الدكتور البهى يكفى لاستنتاج النتيجة التى استنتجها وهى أن الكتاب يقصد التعمية وهو فى الواقع يهدف إلى إنكار الدين والحقائق الدينية. وأرى أن الدكتور البهى ليس فى حاجة إلى الاستنتاج فإن الدكتور زكى نجيب محمود يشير إلى أن البحث فى الوجود المجرد هو

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٦ .

بحث فى اللاهوت وهو ميتافيزيقا فى نظر أرسطو ويعتبر بحثاً فى الميتافيزيقا المرفوضة . ويستعمل كلمة المطلق بدلا من الكلمة الدينية «الله» ، ويرى أن السؤال عن المطلق سؤال لامعنى له . لأنه لن توجد عليه إجابة فى عبارة ذات معنى على أساس أنه لكى تكون العبارة ذات معنى ينبغى أن تدل على كائن محدد بالزمان والمكان ، والمطلق ليس كذلك[1].

أليست هذه إشارة قريبة من التصريح . أن لفظ الجلالة « الله » يعتبر من الميتافيزيقا المرفوضة ؟[2] !

وننتقل إلى ما كتبه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتاب وجهة نظر بإزاء الدكتور البهى .

لنتجاوز ما اتهم به الدكتور زكى نجيب محمود الدكتور البهى من أنه لم يستطع التفريق بين وضعية « أوجست كنت » والوضعية المنطقية . لأنه اتهام غير صحيح ولم يرد فيما كتبه الدكتور البهى ما يفيد أنه يخلط بينهما . بل إنه استعمل عبارة المنطق الوضعى — وهى عنوان كتاب للدكتور زكى نجيب محمود — مما يدل على أنه يعرف أبحاث الوضعية المنطقية .

ولنتجاوز أيضاً ما قاله عن الدكتور البهى — من أنه ليس مؤهلا للمناقشة الفلسفية فإن هذا سبب لايليق . ولنتجاوز كذلك التهمة الموجهة من الدكتور البهى إلى الدكتور زكى نجيب محمود وهى تهمة البتر فى النقل . ولنبدأ فى صميم المشكلة وهى : أن الدكتور زكى نجيب محمود ينكر على الدكتور البهى أن يستنتج من عنوان كتاب « خرافة الميتافيزيقا » أن الدين خرافة ، وأن يستنتج من نص من نصوص خرافة الميتافيزيقا أن لفظ

---

(١) انظر بهذا الصدد ما كتبناه تحت عنوان الميتافيزيقا المرفوضة فى نظر الوضعية المنطقية .

(٢) أنظر الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى ص٢٦٧-٢٨٦

فارغ من المعنى وهو من الميتافيزيقا المرفوضة لأن النص يستعمل مئات الكلمات ولم يستعمل لفظ الجلالة .

وأقول : لقد بينت فيما قبل أن عدم التحديد وحده كاف لكى يستنتج الدكتور البهى هذا الاستنتاج . وأن الأمر لايقف عند عدم التحديد . بل يتعداه إلى أن يشير الدكتور زكى نجيب محمود بما يقرب من التصريح فى كتابيه — خرافة الميتافيزيقا ، ونحو فلسفة علمية — إلى أنه يعد من الميتافيزيقا المرفوضة الأبحاث فى الوجود المجرد واللاهوت والمطلق التى تستعمل بدلا من « الله » فى لغة الفلاسفة .

وهل يجوز للدكتور زكى نجيب محمود بعد ذلك أن يقول :

(ونترك هذه الوقفة الانفعالية التى لم يحسن صاحبها فهم ما يتصدى لنقده وبالتالى لم يحسن النقد العلمى النزيه ، واكتفى بإلقاء خطبة وجدانية يلهج فيها بخوفه على الإسلام من طائفة مفكرة أسلمت كما أسلم ، ثم استخدمت واجبها الإسلامى فى التفكير ، وأحبت وطنها كما أحب ، ثم رأت أن ترتفع بمداركها العقلية إلى منزلة أراد المستعمرون احتكارها لأنفسهم)(١) .

كيف يدعى من أنكر كل مالا يحس أنه مسلم ، وأنه استعمل واجبه الإسلامى فى التفكير وأحب وطنه كما يحبه المسلمون ؟

إن الإسلام يفرض على المسلم أن يؤمن بالغيب فيما يتعلق بذات الله وصفاته ، وأن واجب المسلم فى التفكير العقلى هو أن يستعمل عقله للوصول إلى الله ثم يفرق بين نوعين من أنواع المعرفة . نوع لاتجدى فيه الحواس نفعاً — وهو ماوراء الطبيعة وهو حق يقينى — ونوع آخر لايصلح له إلا استعمال الحواس إلى جانب العقل وهو علوم الطبيعة . وواجب المسلم أن يمارس التفكير مهتديا بهدى الدين الذى يلزم المسلم بأن يستعمل عقله بكل

---

(١) وجهة نظر ص ٣٢ .

ملكاته . وكيف يدعى أنه يحب الوطن من يريد أن يجرد مواطنيه من سبب قوتهم الأكبر وهو الدين ويستعيض عنه بفلسفات الغرب ومنها الوضعية المنطقية ؟

أليس هو القائل (وقد لبث كاتب هذه الصفحات أمداً من حياته طويلا يسلك نفسه فى زمرة المؤمنين بالعلم الجديد وحده مستغنياً به عن كل موروث قديم)[١] .

إن هذه العبارة تفيد أن يرفض الماضى كله . وماضى المسلمين يتمثل بصفة أساسية فى دينهم الذى صبغ ثقافتهم كلها بصبغة أضفت على المسلمين صفات عظيمة . كانت مصدر قوتهم وعظمتهم . ولم يهبط المسلمون فى مستوى أخلاقهم وقوتهم إلا بعد أن تركوا ماضيهم المتمثل فى دينهم . إما بتحريف الدين وفهمه فهما غير صحيح فى أيامهم الأخيرة ، وإما بتخليهم عنه فى القرن العشرين واستبداله بفلسفات الغرب وعلومه الإنسانية فى توجيه الإنسان فى العالم الإسلامى .

أقول : إن الدكتور زكى نجيب محمود لبث أمداً طويلا من حياته على حد قوله يرفض الماضى الموروث كله ، ويستبدل به العلم الجديد ، ويعتقد أنه وحده هو الكفيل بالتقدم فى الشرق .

ولكنه تناول المسألة بطريقة أخرى فى كتاب « وجهة نظر » . عندما تحدث عن مقومات الشخصية العربية الجديدة التى شغلت الباحثين وكان فى القرن العشرين . وقرر أن المفكرين انقسموا بهذا الصدد إلى ثلاثة أقسام .

فقسم تمسك بالماضى وحده ورفض العلم الجديد كله . وقسم فرح بالعلم الجديد فرح الأطفال بكل جديد وتمسك به ونسى كل ماعداه وكان فى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨ — ٣٢ .

ذلك الحين الدين طبعاً . وقد كان الدكتور « زكى نجيب محمود » نفسه من هذا الفريق .

وقسم ثالث رأى أن مقومات الشخصية العربية لا تستغنى عن ماضيها ولا عن العلم الحديث .

بعد أن يبين هذا يقرر : أنه غير وجهة نظره فى هذا الكتاب : فبعد أن كان يستغنى بالعلم الحديث عن كل موروث قديم أصبح يرى أن العلم وحده لا يصلح لكى تتميز به شخصية الفرد ولا شخصية المجتمع ، لأنه عام مشترك بين الجميع — أفرادا ومجتمعات — ولا بد للتمييز من خصائص أخرى.

هذه الخصائص لا تستمد إلا من أسلوب الحياة وموازين التقويم التى تعد مقاييس يقاس عليها مدى أهمية الأشياء أو نبل الأفكار .

ولا بد لهذه الأساليب وتلك المقاييس من أن تكون لها صفة الدوام النسبى . فلا بد إذن ان تكون مأخوذة من الماضى . وبذا يمكن ربط حاضر الأمة بماضيها [١] .

ثم يقول : (على أننى إذ أرى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة فى مركب واحد ، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة ، لا أنسى أن العلم ليس هو القيم فالأول موضوعى ، والثانية ذاتية ، دون أن تكون موضوعية الأول فخرا له ، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها ، ولست أنوى الإفاضة فى هذه التفرقة . بل إنى لم أذكر عنها شيئاً فى هذا الكتاب ، وكفانى ماقلته عنها وما لقيته بسببها) [٢] .

ويلاحظ على هذا : أنه عندما قال بجعل الماضى الموروث مقوماً من مقومات الشخصية العربية . نبه على أنه بالرغم من هذا يجب أن يكون

---

(١) أنظر المصدر السابق المقدمة ص هـ ، و .

(٢) المصدر السابق المقدمة ص و .

واضحاً فى الأذهان أن قيم الماضى هى أمور ذاتية ، وألح إلى أنه يحتفظ برأيه فى التفرقة بين الذاتى والموضوعى . ومعلوم أن رأيه فى هذه التفرقة قائم على أساس أن الكلمات أو العبارات التى تتحدث عن قيمة من القيم هى عبارات من النوع الذاتى ، وهى فارغة من المعنى . ويلاحظ . أنه عندما تحدث من الثبات الذى ينبغى أن تتصف به القيم تحدث عن الدوام النسبى .

وإذا كان ذلك كذلك ألا يمكن التساؤل عن الدافع الذى دفعه إلى تغيير موقفه والاعتراف للتراث بشىء من الأهمية فى تقويم الشخصية العربية الحديثة — بالرغم من أن ذلك لايتلاءم مع خطه الفكرى العام — ؟ .

أرى إجابة على هذا التساؤل : أنه أعلن هذا الرأى فى وقت علا فيه الصياح بشعار القومية العربية وشاعت فيه موجة من البحث عن « إيديولوجية » لهذه القومية العربية تجعل لها شخصية متميزة عن غيرها من القوميات الأخرى . وأدلى الكاتب بدلوه فى هذا بين الدلاء ، ورأى أن لا يكون إلا بجعل التراث الماضى مقوما من مقومات الشخصية العربية على نحو يخرج عن منهج الكاتب العام الذى يرفض الدين والقيم على وجه العموم ، على أساس أن ذلك من الميتافيزيقا المرفوضة .

ويدل على هذا ماكتبه فى العربى سنة ١٩٧٤ تحت عنوان « لحظة مع الماضى » يعالج فيه فكرة اتصال الماضى بالحاضر ويبدأ المقال بقوله :

(إعانى لايحد بضرورة أن ينسكب ماضينا فى حاضرنا انسكابا لايعرقل سيرنا ، بل يجىء قوة محركة دافعة تزيد من عجلة السير . وذلك لأن تراث الماضى منه مايعرقل ومنه ما يحرك ويدفع) ١) .

هكذا يقبل من التراث بعضه ويرفض بعضه الآخر . يقبل مالا يعرقل المسيرة الحضارية بل يدفعها إلى الأمام ويرفض مايعرقلها .

---

(١) العربى ، س ٢٩ ، العدد ١٨٣ ، فبراير ١٩٧٤ « مجلة شهرية » .

فما هو البعض الذى يقبله من التراث على أنه دافع للحضارة إلى الأمام؟ وما هو البعض الذى يرفضه على أنه معرقل لمسيرة الحضارة؟.

ويقف الكاتب لحظة مع عبارة لأبى العلاء تقول: أبكت تلكم الحمامة أم غنت...؟ «ليرى أن الحمامة إنما أرسلت صوتا» وحقائق الأشياء كما هى واقعة لا تفرق بين «نوح الباكى» و«ترنم الشادى» فالنوح والترنم كلاهما «صوت»، كلاهما اهتزازات فى الهواء، كلاهما ينصاع فى حدوثه وفى مساره لقوانين محددة معلومة عند علم الصوت فى الفزياء، وأما الذى جعل هذا الصوت نوحا أو ذلك الصوت ترنما فذلك هو الإنسان؟«صوت البشير» شبيه «بصوت النعى» عند الحقيقة للموضوعية الخارجية التى لا تعبث بها وتحرفها أهواء البشر.

والفرق بعيد بعد السماء السابعة عن الأرض السابعة، بين نظرة تلقط الواقع كما وقع، ونظرة أخرى تلوى هذا الواقع فتسلكه فى رغبات الإنسان فيصبح منه ماهو محبب له وماهو كريه، ماهو خير وماهو شر، وحقائق الدنيا بريئة كل البراءة من الخير والشر والحب والكراهية...

وماذا ينقص العربى المعاصر أكثر مما ينقصه من مثل هذه القدرة على التفرقة بين حقائق الدنيا الواقعة من جهة. وبين انطباعاته هو بتلك الحقائق من جهة أخرى؟.

وليس العيب فى أن يكون للإنسان أهواؤه بالنسبة لما يصادفه فى الأشياء، فيحب ما يحب. ويكره ما يكره. ولكن العيب كل العيب هو أن نخلط بين الجانبين. ذلك الخلط الذى يجيز لنا أن نتحدث عن أوهامنا وأحلامنا ثم نظن أننا إنما نتحدث عن أمور الواقع.

لقد عشت مع أبى العلاء هذه اللحظة التى تسيطر فيها النظرة المحايدة إلى الدنيا وأحداثها من حولى، النظرة التى تطرح من حسابها الفوارق الذاتية، بين النوح والترنم، بين الغناء والبكاء، بين صوت البشير وصوت النعى

فكنت فى تلك اللحظة مثلا مجسدا للصلة الثقافية حين تربط المعاصرين بالسالفين وهكذا — فيما أظن — تجيء تلك الصلة بتراثنا نابضة بالحياة لا مجرد لغو لا يكاد يتجاوز حدود الشفاه)(١) .

ويعلن إعجابه بالفلسفة الأوروبية الحديثة التى تفرق بين النظرة الموضوعية ، والنظرة الذاتية للأشياء . ويرى أن النظرة العلمية للأشياء التى تهتم بأحجام الأشياء وحركتها ، هى التى يجب أن تحوز اعتبارنا . وأما النظرة الذاتية فيجب أن نرفضها رفضا باتا وبذا يكون السؤال عن بكاء الحمامة أو شدوها سؤالا لا معنى له . لأن الإجابة عليه مرتبطة بحالة السامع الانفعالية . إذا كان سعيدا ظنها تغنى ، وإن كان حزينا ظنها تبكى . ثم يقول :

(ولنوسع من البكاء والغناء ، من نوح الباكى وترنم الشادى من صوت البشر وصوت النعى ، لنوسع هذا المجال الضيق كى نجعلها تفرقة بين الخير والشر بصفة أعم وأشمل ، فنرى النتيجة واحدة فى الحالتين : العالم الواقع لا يعرف خيرا ولا شرا . إنما هو أنت وهو أنا وهم غيرنا من البشر الذين يصبون أهواءهم على وقائع ذلك العالم ، فيقسمونها أو أو هامهم خيرا هنا وشرا هناك)(٢) .

ويقول بعد أن يعيد إلى الأذهان موقف أبى العلاء من صوت الحمامة مرة أخرى (إن الفرق بين عالم يسوده الخير والفضيلة ، وعالم يسوده الشر والرذيلة هو فرق كائن فى نفوس البشر وكائن فى رغباتهم وآمالهم ، هو فرق يلحظه الناس بحسب ما يجدون العوائق أو لا يجدونها فى طريق تحقيق أهدافهم ، أما الواقع نفسه فسوف يظل واقعا إلى أن يغيره واقع آخر)(٣) .

(وهكذا فلو حصرنا النظر فى الحب والكراهية من حيث هما حالتان

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠   (٣) المصدر السابق ص ٣١ .

شعوريتان كان الفرق الذى نراه بينهما فرقا فى مضمون وجدانى ، مما يتصل بالذات ولا شأن للعالم الطبيعى الواقعى به . . . إن النظرة العلمية الموضوعية الناضجة هى تلك التى لا تمزج بين « الواقعة » وبين ما يشعر به الإنسان نحوها ، وبمثل هذه النظرة الناضجة نظر أبو العلاء فإذا هو يقرر أن لا جدوى — من حيث تغير الواقع — من أن ينوح باك أو أن يترنم شاد ؛ وإذا هو يقرر أن لا فرق من حيث تغير الواقع — بين أن يكون الصوت المسموع بكاءا أم غناءا ، وإذا هو أخيرا يقرر الشبه التام — من حيث القدرة أو العجز عن تغيير الواقع — بين صوت النعى وصوت البشير .

هى لحظة عشتها مع الماضى ، فإذا هذا الماضى منسكب فى حاضرى انسكابا هدم حواجز الزمن بينى وبين السلف وهكذا — فى ظنى — يتحقق الربط المنشود فى ثقافتنا بين عصرية وتراث) [١] .

بعد هذا الذى أوردته مما كتبه الدكتور زكى نجيب محمود فى « العربى » سنة ١٩٧٤ أستطيع أن أقول : إنه لا يزال يحتفظ بخطة العلم الذى يفرق فيه بين الذاتى والموضوعى ، ويعد العالم الواقعى المحسوس وحده هو الموضوعى وما عدا ذلك فهو ذاتى ليس له حقيقة فى نفسه . وإنما هو اعتبارى فقط بحسب أحوال النفوس البشرية التى تحس به من خير وشر . وما يحس به الإنسان نحو الأشياء من حب وكراهية . كل أولئك ذاتى ليس له وجود إلا فى نفوس الذين يشعرون به فعلا . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى أن التراث قسمان : قسم معوق للحضارة ، وقسم غير معوق بل دافع .

والقسم الذى يعتبر غير معوق بل دافع للحضارة إنما هو ما فى التراث من نظرة موضوعية تعترف بوجود الواقع فقط ، وتضفى عليه صفة الحقيقة

---

(١) المصدر السابق ص ٣١ .

الموضوعية ، وترفض كل ماهو ذاتى . على أن حقيقة هذه النظرة للموضوعية هى التى يعتبرها دافعا للحضارة ، ويقبلها من التراث لتساهم فى مقومات الشخصية العربية . وأقول أكثر من هذا كما قلت : إن الكاتب خرج عن خطه العام فى كتاب وجهة نظر . لكى يدلى بدلوه بين الدلاء التى تسير فى ركب البحث عن إيدولوجية للقومية العربية التى كانت تتعالى الصيحات بترديدها كشعار تقف وراءه كثير من الحكومات العربية . وكان الكل يحاول أن يجد لها مقومات تجعل لها شخصية متميزة بين القوميات .

ومن هذا القبيل ماتحدث به عن الدين فى مقال بجريدة الأهرام بتاريخ ١٩٧٥/٣/٢٨ يعبر فيه عن إحساسه بضرورة إحياء الدين ليكون حافزا على السلوك القويم والخروج بالتعليم الدينى عن النمط الذى هو عليه الآن والذى يقتصر على الجانب النظرى دون الاهتمام باستخدام العلم استخداما يترجم القيم إلى عمل .

ويبرر هذا بقوله (إنى مؤمن أشد ما يكون الإيمان بأن نهوضنا بعد الكبوة الحضارية التى طال بنا عهدها ، وأعنى نهوضنا الذى يتيح لنا أن نسير مع سائر الدنيا سير الشركاء لاسير الأتباع ، لن يتحقق إلا إذا جاءت الحوافز من الدين والوسائل من العلم) .

ثم يقول عن القيم إنها : (ليست أشياء نعثر عليها بين سائر الأشياء بل هى « صور » تتمثل أمام الذهن ، نشعر بأننا مكلفون بتجسيدها فى شئون الحياة الجارية ؟ فامصدر تلك الصور الفعلية التى هى معايير السلوك ؟ مصدرها الأول وربما كان مصدرها الوحيد هو الدين)[١] .

أقول ان هذا الكلام خال تماما من الحديث عن كون الدين حقا أو غير حق ، وكل مافيه هو أن القيم التى مصدرها الدين حافز قوى على التقدم

---

(١) جريدة الأهرام ص ٩ بتاريخ ١٩٧٥/٣/٢٨ .

وهذا لا يفترق كثيرا عن حديث المـاديين — الذين يعترفون بأثر الدين الحميد في سياسة الجماعات البشرية — في الوقت الذي يصورون فيه الدين على أنه نتاج إنساني — من أمثال الإجتماعيين الذين يسيرون على نهج «دوركيم» ومدرسته وفضلا عن ذلك فإننا نستطيع القول بأنه لا يزال يؤمن بالوضعية المنطقية التي ترى أن الحديث عن غير المحسوس إنمـا هو خرافة ولم يعلن حتى الآن تبرأه من الوضعية المنطقية بل لا يزال يقول إنه من أتباعها المخلصين ومن هنا نستطيع القول بأن حديثه عن الدين بهذه الطريقة إنما هو حديث يريد به مجاراة التيار الذي يردد شعار دولة العلم والإيمان كما فعل من قبل حينما حاول أن يجاري القائلين بشعار القومية العربية أيام أن كان هذا الشعار ذا صوت عال مستند إلى قوة السلطة .

الفصل الثامن

الفكر المادى الحديث وموقف الإسلام منه

الروح العلمية بين القرنين التاسع عشر والعشرين .

الوجود لا ينحصر فى المحسوس .

المعرفة الإنسانية ، وما وراء المادة .

الدين ضرورة لتوجيه الإنسان فى سلوكه وتنظيم جماعته .

الإسلام ضرورة للإنسان

موقف الإسلام من الفكر المادى الحديث فى سماته العامة .

المعرفة الإنسانية والوجود فى نظر الإسلام .

موقف الإسلام من وضع التشريعات الإنسانية مكان الدين .

لقد تحدثنا فى الفصول السابقة عن الفكر المادى الحديث وقلنا : إنه اتخذ مظهره الكامل فى القرن التاسع عشر — وخصوصاً فى النصف الثانى منه — وتحدثنا عن مظاهره كما تتجلى عند الوضعيين وعند التطوريين الماديين — أولئك الذين استعانوا بنظرية التطور فى نصرة المادية الحديثة — وعند الماركسين ، وعند البراجماتيين ، وعند الوضعيين المنطقيين .

وبينا قيمة كل مذهب من هذه المذاهب فى بعض خصائصه التى يمتاز بها عن المذاهب المادية الأخرى . كما بينا موقف الإسلام بالنسبة لبعض النواحى التى تحتاج إلى بيان تاركين النواحى المشتركة بين المذاهب المادية جميعاً ، والواضحة الخروج على الأديان عامة ، والإسلام خاصة إلى هذا الفصل الذى خصصناه للحديث عن السمات المشتركة بين المذاهب المادية وموقف الإسلام منها .

والسمات العامة للفكر المادى الحديث تتلخص فى ثلاث وهى :

١ — أن الحواس الظاهرة والمخيلة . هى وسائلنا الوحيدة للمعرفة .

٢ — أنه لا وجود لغير المادة :

وهاتان الخاصيتان مرتبطتان معا فى الفكر الفلسفى الحديث . فمن يقول من المحدثين بحصر الموجود فى المحسوس يفعل ذلك انطلاقا من حصر وسيلة للمعرفة فى الحواس .

وعندما يكون الحديث عن المعرفة يقال للقائلين بذلك : إنهم حسيون وعندما يكون الحديث عن الوجود يقال لهم : ماديون ، والحديث عن هاتين السمتين — وأعنى بهما : حصر وسيلة المعرفة فى الحواس وحصر الموجود فى المحسوس — ينبغى أن يربط بينهما فى المعالجة مادامتا مرتبطتين فى الفكر الفلسفى .

٣ — تنحية الدين عن توجيه الإنسان بالنسبة لسلوكه الفردي، وبالنسبة لتنظيم الجماعات البشرية، وإحلال العلم محله للقيام بهذه المهمة، على اعتبار أن العلم كاف كل الكفاية لتفسير جميع الأسرار، وأنه لم يبق للدين مجال يدلي فيه بدلوه، وبهذا لا تكون له فائدة، وعلى ذلك فلا توجد بالإنسان حاجة إليه فضلا عن إنكاره، أو تعليق الحكم على صحته، وهذا يقتضي حصر مطالب الإنسان بالنسبة لتحصيل سعادته في الحياة الدنيا فقط، وما فيها من وسائل الرفاهية المادية.

ذلك كان الرأي الغالب بين المؤمنين بالعلم الحديث في القرن التاسع عشر أولئك الذين توقعوا له القدرة على اكتشاف مجهولات الغيب التي لم تكشف حتى ذلك الحين. على أساس: أن كل موجود خاضع لقوانين علمية تتسم بسببية حتمية صماء ليست مرسومة مقدما، وحتميتها لا تقتصر على غايات للمستقبل فحسب، بل تمتد إلى وقائع الماضي أيضاً، وحتمية هذه القوانين ليست راجعة لأمر خارق للطبيعة. بل هي نابعة من القوانين الطبيعية ذاتها.

وظل هذا الحال الذي يحصر — وسيلة المعرفة في الحواس والموجود في المحسوس، ويلح على إحلال العلم محل الدين في توجيه الإنسان — قائما وملحا حتى نهاية القرن التاسع عشر — وعند ذلك بدأ الموقف يتغير، وتلوح بوادر الشك في الإنكار: بناء على أن دواعي الإنكار فيما مضى لم تعد مبررا قويا يستند إليه المفكرون فقد ظهر من الحقائق العلمية ما يساعد على ذلك فتغيرت نظرة العلماء إلى المادة، وإلى حتمية القوانين العلمية، ولم يستطع العلم أن يرسم نظاماً متفقاً عليه ليحل مكان الدين في توجيه الإنسان. واضطرت الأحداث الخارقة للطبيعة كثيرا من العلماء لتغير نظرتهم إلى وسيلة المعرفة الإنسانية، واضطروا إلى أن يسلموا بموجودات غير محسوسة، والتعرف عليها بوجه من الوجوه. وليس معنى هذا: أن الأمر قد تغير في القرن العشرين عنه في القرن التاسع عشر تغيرا تاماً، ولكن

كل ماحدث أن العلماء لم يعد فى وسعهم أن يتمسكوا بمبررات الشك والإنكار على أنها مبررات كافية للشك والإنكار ، وهذا ماسنحاول تبيينه فى الصفحات التالية ، ثم نبين موقف الإسلام من هذا الفكر المادى المتهافت الذى لم يستطع أن يقف قويا من الناحية الفكرية أمام الأحداث ، وأمام الفكر العلمى ذاته .

الروح العلمية بين القرنين التاسع عشر والعشرين

وإذا كان الفكر المادى الحديث مرتبطا فى مظاهره المختلفة بتطور العلم الحديث فى القرن التاسع عشر ، والقرن العشرين . فإن الحديث عن هذا العلم وعن موقف العقول العلمية بإزائه لازم وخصوصا : إذا ما عرفنا أن موقف العقول العلمية من العلم الحديث وطبيعته يؤثر تأثيرا كبيرا وهاما فى نظرية المعرفة ، فقد اتضح لنا فى أكثر من موضع من هذه الرسالة : أن حصر وسيلة المعرفة فى الحواس ، وحصر الموجود فى المحسوس مرتبطان .

وعبارات « ريشنباخ » تجمل التطور الذى مر به العلم فى القرنين التاسع عشر والعشرين يقول : (مر العلم ، منذ موت « كانت » فى ١٨٠٤ ، بتطور كان تدريجيا فى البداية ، ثم ازداد معدل سرعته بالتدريج ، وفى هذا التطور تخلى العلم عن كل الحقائق المطلقة والأفكار المسبقة . فقد اتضح : أن تلك المبادىء التى كان « كانت » يعدها مبادىء ذات طبيعة غير تحليلية ، ولا غناء عنها للعلم ، إنما هى مبادىء لا تصح إلى بقدر محدود فحسب . وتبين أن القوانين الهامة للفيزياء الكلاسيكية لا تنطبق إلا على الظواهر التى تحدث فى بيئتنا العادية . أما بالنسبة إلى الأبعاد الفلكية وما دون المجهرية ، فقد كان لابد من الاستعاضة عن هـــذه القوانين الكلاسيكية بقوانين للفيزياء الجديدة . وهذه الحقيقة وحدها تكفى

لإثبات أنها قوانين تجريبية وليست قوانين يفرضها علينا العقل ذاته)[١] .

والتطور العلمي والتحول الذي طرأ عليه وأجمله « ريشنباخ » ، مفصل بعض التفصيل في كتاب « تحول المادة » « لجوستاف لوبون » فيقول — ملقياً الضوء على ما يسمى بالعقيدة العلمية التي تظهر في الثقة بالعلم الحديث في القرن التاسع عشر —:

(كان إذا اتفق أن فيلسوفا من المنصرفين إلى درس للموضوعات ذات الحدود المبهمة والنتائج غير المحققة — كعلم النفس . والسياسة ، والتاريخ — قرأ منذ عدة سنين كتابا خاصا بالعلم الطبيعي . كان يدهش من وضوح التحديدات فيه ، وصحة البراهين ، وضبط التجارب . إذ كان يرى كل ما في ذلك متسلسلا بعضه يشرح بعضا بدقة . وكان يرى أن بجانب كل ظاهرة طبيعية مهما بلغت من التركب تفسيرا يبين غامضها .

« فإذا حمل حب الاطلاع هذا الفيلسوف نفسه على أن يبحث عن الأصول العامة لهذه العلوم المضبوطة إلى هذا الحد كان لا يتمالك نفسه من بساطتها المدهشة ، ومن عظمتها المهيبة . فيجد في قاعدة علم الكيمياء نظرية « الجوهر الفرد » الذي لا يقبل الانقسام ، ويجد في قاعدة علم الطبيعة « القوة » التي لا تتلاشى . ويرى معادلات علمية ولدتها التجربة ، أو العقل المحض تشمل في — نظريات صارمة — العناصر الأساسية الأربعة للأشياء — وهي : الزمان ، والفضاء ، والمادة ، والقوة . ويعرف أن جميع الجواهر الوجودية من الكوكب العظيم الدائر في الفضاء دوراته اللولبية الأبدية إلى ذرة الغبار الحقيرة التي يظهر أن الرياح تذروها اتفاقا تخضع كلها لنواميس سائدة عليها .

« كان العالم يختال بهذا العلم الذي هو ثمرة جهود بذلت في عدة قرون . وكانت الوحدة والبساطة سائدة بفضله في كل مكان حتى إن بعض العقول المغرمة بالنظريات كانت تعتقد إمكان تبسيط العلم أكثر مما هو عليه بعدم

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية — هانز ريشنباخ — ١١٦ .

اعتبار شيء غير العلاقات الرياضية بين الظواهر الطبيعية فإن هذه الظواهر كانت تتراءى لهم كأنها نواميس عامة يجب أن تخضع لها الطبيعة .

« فكان الفيلسوف المتقدم ذكره لا يسعه إلا الانحناء أمام هذه النتائج الفخمة معترفا بأنه إن عدم اليقين فى البيئة العلمية التى هو فيها فمن الممكن الحصول على ذلك اليقين فى مجال العلم المحض .

« كيف يعقل أن يشك فى ذلك ؟ أما كان يرى أن أكثر العلماء كانوا من الوثوق ببراهينهم بحيث لا تتطرق أخف الشكوك إليهم ؟ وأنهم بتسلطهم على التيار المتحول للأشياء وعلى فوضى الآراء المتغيرة والمتناقضة يسكنون هذا الجو الصافى من الإطلاق الذى تتلاشى فيه جميع الشكوك وتشرق فيه أنوار الحقيقة النقية الآخذة بالأبصار »[1] .

تلك كانت العقيدة العلمية فى القرن التاسع عشر التى ترى . أن العلم الحديث ذو أصول عامة بسيطة ومضبوطة كل الضبط — مثل قاعدة « الجوهر الفرد » الذى لا يقبل الانقسام فى علم الكيمياء ، وقاعدة « القوة » التى لا تتلاشى فى علم الطبيعة ، وكذلك المعادلات العلمية التى أنتجتها التجربة ، أو العقل المحض وتفسر بها العناصر الأساسية فى الكون ، ومعرفة أن جميع الموجودات من الكواكب إلى الذرة تخضع كلها لنواميس حتمية إلى غير ذلك مما احتوته عبارات « جوستاف لوبون » السابقة .

وكانت هذه العقيدة العلمية على غاية تمامها فى القرن التاسع عشر . فكانت تمثل الطبيعة غير مبالية بالإنسان وكان العلماء الذين يتصورون أن السماوات خالية يأملون أن يسكنوها أوثانا جديدة ، ويقترحون على الناس عبادتها وهذه الأوثان وإن كانت خشنة إلا أنها لا تخدعنا أبدا .

ودامت هذه العقيدة حافظة لقوتها فى المقررات الكبرى للعلم . إلى

---

(١) على أطلال المذهب المادى ، محمد فريد وجدى ص ٢٣ — ٢٥ ج ٢

أن حدثت مكتشفات لم تكن منتظرة جعلت الفكر العلمي يعاني من الشكوك التي كان يتصور أنه تخلص منها إلى الأبد ، وفجأة تزعزع الصرح العلمي بعنف — ذلك الصرح الذي كان لا يرى صدوعه إلا عدد قليل من العقول العالية — ، وعرف الناس أنهم كانوا مخدوعين وتساءلوا : عن قيمة الأصول المكونة للمقررات اليقينية للمعارف الطبيعية ، وعما إذا كانت لا تعدو أن تكون أكثر من فروض واهية تستر وراءها جهلا لا تعرف حدوده . وكانت الإجابة كما يصورها «جوستاف لوبون» في كتابه «تحول المادة» بقوله :

(تلك المكتشفات التي نوهت بها آنفا قد كشفت اللثام عن الظنيات التي بدأت تفضحها الكتب الحديثة وبذلك دخل العلم نفسه في دور من الفوضى كانوا يظنون أنه قد سلم منه إلى الأبد . وأصبحنا نرى أصولا كان يظن أنها ذات قاعدة رياضية محققة صارت موضوع النزاع بين العلماء الذين من وظائفهم تعليمها والدفاع عنها ، وقد صدرت كتب على مثال الكتاب القيم المسمى «العلم والافتراض» «لهنري بوانكاريه» تؤتينا بالبرهان على ما نقول في كل صفحة من صفحاتها . فلقد أرانا هذا الرياضي المشهور أننا نعيش وسط الافتراضات والاتفاقات حتى في مجال العلوم الرياضية ..

وقد كتب المسيو «لوسيان بوانكاريه» من جهة يقول : (إنه لا توجد لدينا نظريات كبرى الآن يمكن قبولها قبولا تاما ويجمع عليها المجربون إجماعا عاما . بل يسود اليوم على عالم العلوم الطبيعية نوع من الفوضى وقد اتسع المجال للاجتراءات الممكنة . ولم يظهر أن ناموسا من النواميس يعتبر ضروريا ضرورة مطلقة . فنحن نشهد في هذه الآونة أعمالا هي بالهدم أشبه منها بإقامة بناء نهائي . فالآراء التي كانت تظهر لمن سبقنا كأنها تأسست تأسيسا ثابتا صارت مشكوكا فيها . وقد شوهدت حوادث جديدة زعزعت عقائدنا المتعلقة بالقيمة المطلقة للنواميس التي اعتبرت أساسية إلى اليوم) [١]

(١) المصدر السابق ص ٢٦ — ٢٧

وقد ظهر فى الأفق الرأى القائل : إن العلم لن يحرز التقدم المطلوب إلا على أساس من هذه الفوضى التى تسود أصول النظريات العلمية فى مفتتح القرن العشرين ، وأن اليقينية العلمية التى سادت القرن التاسع عشر كفيلة بأن تقف سداً منيعاً أمام التقدم العلمى لو سمح أن تستمر .

هذا الروح الذى لاح فى أوائل القرن العشرين ساد فيما بعد ذلك ويمكن أن نلمسه فى عبارات « جوستاف لوبون » التى ختم بها كلامه عن هذا الموضوع فى كتابه « تحول المادة » الآنف الذكر قال : (من حسن الحظ ألا شىء أكثر ملاءمة للترقى العلمى من هذه الفوضى فالوجود مفعم بمجهولات لانراها والحجاب الذى يحجبه عنا منسوج غالباً من الآراء الضالة أو الناقصة التى توحيها علينا تقاليد العلم الرسمى . فلا يمكن عمل خطوة للأمام إلا بعد تفكك عرى الآراء السابقة ، والأشد خطراً على تقدم العقل الإنسانى هو تقديم الظنيات للقراء لابسة حلل الحقائق المقررة على نحو ما تفعله كتب التعليم ، والتطاول لوضع تخوم للعلم ورسم حدود لما يمكن معرفته كما كان يود ذلك إجوست كونت)[1] .

وإلى هنا نكون قد ألقينا ضوءاً كافياً على الروح العلمية فى القرن التاسع عشر والتغييرات التى حدثت لها منذ أواخر ذلك القرن وبذا نكون قد وضعنا الأساس الذى نبنى عليه حديثنا عن حصر للوجود فى المحسوس ، وحصر وسيلة المعرفة فى الحواس — ومن هنا : سنتناول بالحديث نظرية — الجوهر الفرد الذى لا ينقسم ، وعدم تلاشى المادة ، وحتمية القوانين العلمية — هذه الأفكار الثلاثة التى اعتمدت عليها للمادية الحديثة ونرى كيف أنها تحطمت جميعاً ، وعليه : فلا يمكن حصر الموجود فى المحسوس . ويترتب على هذه النتيجة القائلة : بأن الموجود لاينحصر فى المحسوس نتيجة أخرى هامة وهى : أن وسيلة المعرفة لاتنحصر فى الحواس بناءاً على أنه لابد لنا

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٨

من وسيلة لنتعرف بها على هذا الوجود . ومادام أن هذا الموجود يحتوى على جانب كبير غير محسوس فكيف تدرك الحواس غير المحسوس ؟

والإجابة على هذا السؤال : يتحتم أن تشتمل على أن هناك وسيلة أخرى فى الإنسان غير الحواس تستطيع أن تصل إلى إدراك هذا الوجود وكنهه على ما سيأتى مفصلا فيما بعد .

الوجود لا ينحصر فى المحسوس

عندما نتحدث عن — الذرة ، أو الجوهر الفرد — ينبغى أن نلفت الانتباه إلى أن الأمر بهذا الصدد ليس كما يظنه المثقف العادى المعاصر ، ذلك الذى يرى أنه من الحقائق المقررة أن يقال : إن المادة مؤلفة من جزئيات تسمى الذرات . والمثقف العادى المعاصر متأثر فى ذلك إلى حد كبير . بما يتعلمه فى المدارس من ناحية ، ومن ناحية أخرى : هو متأثر بالصحف اليومية التى عادة ما تطالعه بأخبار عن القنابل الذرية فيسهل عليه ذلك أن يعتقد : أن هناك ذرات مادامت هناك قنابل ذرية .

ولكن الأمر غير ذلك فى نظر مؤرخ العلم الذى يتخذ من هذه المسألة موقفا متسما بالروح النقدية ، وموقفه ذلك يمكنه من العلم بأن القول بوجود الذرات موجود منذ العصور القديمة ، ولكنه كان على الدوام مثار نقاش طويل بين المؤيدين والمعارضين . وجاء القرن التاسع عشر وأصبح القول بوجود الذرات أمرا لا يتطرق إليه الشك ، وجاء الربع الثانى من القرن العشرين فعاد القول بوجود الذوات مثارا للجدل . بحيث أصبح الشك فى وجودها أكثر مما كان فى أى وقت مضى .

على أنه ينبغى الإشارة إلى أن القطع بوجود الذرات فى القرن التاسع عشر ، وكذلك الشك الذى طرأ على هذا الموقف فى القرن العشرين كان كل ذلك نتاجاً للتجارب العلمية التى اجتهد العلماء فى توفير ما يمكن لهم من

وسائل الدقة لإتمام هذه التجارب . والآن سنبين موقف العلم من هذه الذرات فى القرن التاسع عشر ، وموقفه منها فى الربع الثانى من القرن العشرين ، وما ترتب على ذلك فى الموقفين من نتائج — مثل بقاء المادة ، وحتمية قوانينها ، وما طرأ على ذلك من تغير ، وأثر كل ذلك على وسائل المعرفة الإنسانية — .

والقول بوجود الذرة يبدأ بـ « دمقريطس » « ٤٢٠ ق م » الذى حاول تفسير الخصائص الطبيعية للمادة مثل قابليتها للانضغاط والانقسام ـ وهذا التفسير يتمثل فى أن المادة تتألف من جزئيات صغيرة هى الذرات وبذا يكون ضغط مادة معينة معناه : زيادة التقريب بين الذرات . إلا أن هذه الذرات صلبة تماما وأحجامها لا تتغير . وحاول اليونانيون إكمال التفسير الذرى لخصائص المادة بنظرية فحواها : أن الذرات تتماسك بواسطة خطافات صغيرة . وسوى بين المادة اللطيفة كالنفس أو النار ، وبين الأجسام الأكبر حجما فى أن كلا منها يتكون من ذرات . إلا أن الأجسام اللطيفة تتكون من ذرات شديدة الصغر .

وظل النقاش حول هذه النظرية منحصرا فى الجو العقلى الفلسفى : إلى أن تغير الأمر قبيل مستهل القرن التاسع عشر . فانتقلت إلى جو البحث العلمى التجريبى حينما وضع لها أساس من التجارب الكمية لقد قاس « جون دالتون » نسب الأوزان التى تدخل بها العناصر الكيميائية فى مركبات واكتشف أن هذه النسب ثابتة ، تعبر عنها أعداد صحيحة بسيطة . وقد أدرك « دالتون » أن هذه النسب الكمية تقتضى تفسيرا ذريا ، فأصغر أجزاء المادة ، وهى الذرات تتحد بنسب ثابتة ، فمثلا : ذرتان من الهيدروجين تتحد مع ذرة واحدة من الأكسوجين لتكوين الماء ، وتنعكس نسبة أوزان هذه الذرات على النسبة التى لوحظت فى قياسات « دالتون » .

ومنذ ظهور قانون « دالتون » أصبح تاريخ فكرة الذرة يسير فى طريقه

محققا نصرا بعد نصر . فحيثما كان مفهوم الذرة يستخدم فى تفسير القياسات الملاحظة ، كان يقدم تفسيرا مقنعا ، وأصبح هذا النجاح ذاته دليلا قاطعا على وجود الذرة .

وقد رأى علماء الطبيعة فى ذلك الحين : أن المبدأ الذرى لا يقتصر على المادة . فالكهرباء بدورها ينبغى أن ينظر إليها على أنها مؤلفة من ذرات ، وقد اكتشفت ذرات الكهرباء حوالى نهاية القرن التاسع عشر وسميت « اليكترونيات » .

وقد استمرت المسيرة الظافرة لفكرة الذرة فى عدد كبير من مجالات العلم إلا أنها توقفت فى مجال واحد هام — هو الضوء — فمع وجود فكرة « نيوتن » عن الضوء فى المجال العلمى إذ ذاك تلك التى تقضى بإمكان تفسير سير الأشعة الضوئية فى خطوط مستقيمة بافتراض : أن الضوء يتألف من جزئيات صغيرة تنبعث بسرعة هائلة من المصدر الضوئى — ولا بد أن تسير هذه الجزئيات تبعاً لقوانين الحركة فى خطوط مستقيمة . فقد أجريت بعض التجارب الحاسمة أثبتت أن الضوء ذو طابع تموجى ، فوضعت حدا للتفسير الذرى للأشعة الضوئية .

وقرب نهاية القرن التاسع عشر ، كانت الفيزياء قد وصلت إلى مرحلة تبدو نهائية ، فقد بدأ أن التركيب النهائى للضوء والمادة ـ وهما أعظم مظهرين للواقع الفيزيائى ـ أصبح معروفا . فالضوء مركب من موجات والمادة من ذرات وكان كل من يجرؤ على الشك فى هذين الأساسيين اللذين يقوم عليهما العلم الفيزيائى يعد دخيلا على العلم ، أو شخصاً غريب الأطوار ، ولم يكن أى عالم جاد يقبل أن يتجشم عناء مناقشته .

ولكن عام ١٩٠٠ حمل تباشير تؤيد ذرية الإشعاع . فأنتجت تجارب « بلانك » على الإشعاعات الصادرة عن الأجسام الساخنة : أن كل إشعاع ـ وضمنه الضوء ـ يخضع لتحكم أعداد صحيحة ، أى أنه يسير تبعاً

لأعداد صحيحة لوحدة أولية للطاقة أطلق عليها اسم الكم « كوانتم » أى أن « الكوانتم » هو — ذرة الطاقة — ، وأيدت أبحاث « أينشتين » هذه الفكرة . عندما توسع فى تطبيق نظرية « بلانك » .

فقد رأى : أن الضوء يتألف من حزم من الموجات شبيهة بالإبرة ، تحمل « كوانتم » واحدا من الطاقة وغزت بذلك النظرية الذرية مجال الإشعاع من جديد .

وبالرغم من هذا النجاح الذى أحرزه كشف الكوانتم : فقد ظهرت أمامه تعقيدات غير قابلة للتفسير . فاصطدم بعقبة هامة وهى : أن الأسس التى بنى عليها بدت غير متمشية مع النظرية الكلاسيكية فى توليد للموجات الكهربائية ، ومع ظاهرة التداخل ، المعروفة فى مجال علم الضوء . وبذا ظهرت مشكلة غير قابلة للحل تهدد الفيزياء بالخطر وتتمثل هذه المشكلة : فى أن بعض الظواهر يقتضى تفسيراً تموجياً ، مما اضطر العالم الطبيعى أن يطبق النظرية الجسيمية تارة والنظرية التموجية تارة أخرى .

ولكن نقطة التحول الهامة فى تطور نظريات الضوء والمادة جاءت على يد العالم الفرنسى « لوى دى برولى » فبينما كان علماء الفيزياء يحاولون حل المشكلة المتمثلة فى ما إذا كان الضوء مؤلفا من جزئيات أو موجات ، أعلن « لوى دى برولى » فكرته القائلة : إن الضوء مؤلف من جزئيات ومن موجات معا .

ونقل هذه الفكرة إلى ذرات المادة التى لم تفسر قبل ذلك على — أساس موجى — ووضع نظرية رياضية مؤداها : أن كل جزىء صغير من المادة مقترن بموجة . وبذا يكون كشف « برولى » ممثلا لبداية عهد التفسير المزدوج ، الذى تأكد منذ ذلك الحين بوصفه نتيجة محتومة للطبيعة التركيبية للمادة[1] .

---

(١) أنظر نشأة الفلسفة العلمية — ريشنباخ — ص ١٥٠ — ١٥٦ .

وفى عامى ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ ظهرت كشوف جديدة أنتجت نتائج خطيرة للغاية ، وأمكن بذلك وضع فيزياء جديدة لعناصر المادة .

فإذا (كان « دى بروابى » قد فسر الجمع بين النظريتين — الجزيئية والموجية — بأبسط معانيه ، فكان يعتقد أن هناك جزئيات تصحبها موجات تسير مع الجزئى وتتحكم فى حركته . أما « شرودنجر » فكان يعتقد أنه يستطيع الاستغناء عن الجزيئات ، وأنه لا توجد إلا موجات تتجمع معا ، فى بقاع صغيرة معينة ، فينتج عنها شىء يشبه الجزىء . وهكذا قال بوجود حزم موجية تسلك على نحو شبيه بالجزئيات . ولكن بعد أن اتضح أن الرأيين معاً لا يمكن قبولهما ، اقترح « بورن » الفكرة القائلة إن الموجات لا تكون أى شىء مادى على الإطلاق ، وإنما تمثل احتمالات . وأدى تفسيره هذا إلى حدوث تحول غير منتظر فى مشكلة الذرة : فقد افترض أن الكيانات الأولية جزيئات لا تتحكم فى سلوكها قوانين سببية ، وإنما قوانين احتمالية من نوع مشابه للموجات فيما يتعلق بتركيبها الرياضى . وفى هذا التفسير لا تكون للموجات حقيقة الموضوعات المادية ، بل تكون لها حقيقة المقادير الرياضية فحسب .

وقد واصل « هيزنبرج » السير فى هذا الطريق ، فبين أن هناك قدراً محدوداً من اللاتحدد Indeterminacy فيما يتعلق بالتنبؤ بمسار الجزىء ، مما يجعل من المستحيل التنبؤ بهذا المسار بدقة ، وهى نتيجة صاغها فى مبدئه المعروف بمبدأ اللاتحدد Principle of indeterminacy . وبفضل كشوف « بورن » و « هيزنبرج » اتخذت الخطوة التى أدت إلى الانتقال من تفسير سببى للعالم الأصغر ، إلى تفسير إحصائى له فأصبح من المعترف به أن الحادث الذرى المنفرد لا يتحدد بقانون سببى ، بل يخضع لقانون احتمالى فحسب .

وأخيرا جمع « بور » بين نتائج بورن ونتائج هيزنبرج ، فوضع مبدأ التكامل Principle of complementarity ، وهو المبدأ القائل إن تفسير

«بورن» لايقدم إلينا إلا وجهاً واحداً للمشكلة ، ومن الممكن أيضاً أن ننظر إلى الموجات على أنها ذات حقيقة فيزيائية ، وهو رأى لايكون فيه للجزئيات وجود . ولاسبيل إلى التمييز بين هذين التفسيرين ، لأن اللاتحدد كما يقول به هيزنبرج يجعل من المستحيل القيام بأية تجربة فاصلة ، أى يؤدى إلى استبعاد التجارب التى تبلغ من الدقة حداً يكفى لتحديد أى التفسيرين هو الصحيح وأيهما الباطل)[١] .

ومن هـــذه التجارب العلمية البحتة . نستطيع أن نرى ثلاث حقائق هامة هى :

أولا : أن المادة بعد أن كانت تفسر فى القرن التاسع عشر : بأنها مكونة من جواهر فردة ، أو ذرات لا تنقسم — وبذا تـكون محسوسة — إنتهى بها الأمر إلى أن صبحت تفسر : على أنها موجات غير مادية ولا تمثل إلا احتمالات .

ثانياً أنه لا يمكن التنبؤ بسير الجزىء إلا بطريقة احتمالية فقط ، وحل هذا محل حتمية القوانين التى كان يتنبأ على أساسها فى القرن التاسع عشر .

ثالثاً : إذا كانت المادة فى القرن التاسع عشر فى نظر علماء الطبيعة لاتفنى فقد تغير أمرها بعد التجارب العلمية فى القرن العشرين . فإذا كانت المـادة المحسوسة المـكونة فى أصلها من موجات لامادية فإنها تصير أيضاً إلى لامادة وبذا تفنى .

هذه التجارب التى أنتجت هذه النتائج فى الربع الثانى من القرن العشرين وقد بدأ التنبؤ بها وبنتائجها منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين . ولـكن لابد لنا من زيادة إيضاح لموقف العقول العلمية من

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٧—١٥٨ .

مسألتى — حتمية القوانين ، وبقاء المادة وعدم فنائها — أسوة بما فعلنا مع فكرة الجوهر الفرد .

فأما عن حتمية القوانين التى يعبر عنها « بالسببية » . فبعد أن كانت فى نظر علماء القرن التاسع عشر تعنى : أن القانون السببى عبارة عن علاقة من نوع « إذا كان ... فإن ... » مع إضافة . أن نفس العلاقة تسرى فى كل الأحوال . وبذا يكون معنى العلاقة السببية منحصراً فى التعبير عن تكرار لايقبل استثناءا فقد تغيرت نظرة العلماء إلى السببية فى القرن العشرين وأصبح على الوضع التالى : (إن الخلاف إنما ينصب حول مسألة ما إذا كانت السببية مبدأ نهائياً أم مجرد بديل للانتظام الإحصائى ، ينطبق على العالم الكبير أو الخشن ، ولكن لا يمكن قبوله بالنسبة إلى عالم الذرات . فعلى أساس فيزياء القرن التاسع عشر لم يكن من الممكن الإجابة على هذا السؤال وإنما جاءت هذه الإجابة من فيزياء القرن العشرين ، التى حللت الحوادث الذرية على أساس مفهوم الكم « الكوانتم » عند « بلانك » . فنحن نعلم من أبحاث ميكانيكا الكم الحديثة أن الحوادث الذرية المنفردة لا تقبل تفسيرا سببياً ، بل تحكمها قوانين الاحتمال فحسب . هذه النتيجة ، التى صيغت فى مبدأ اللاتحدد المشهور عند « هيزنبرج » ، هى الدليل على أن الرأى الثانى هو الصحيح ، وعلى أن من الواجب التخلى عن فكرة السببية الدقيقة ، وأن قوانين الاحتمال أصبحت تدخل المكان الذى كان يحتله من قبل قانون السببية)[1]

وهنا يحسن إيراد عبارة للعالم الكبير « آرثر ونجتون » لأنها تدل على مدى وثوق بعض كبار العلماء الطبيعيين بصحة التجارب التى أنتجت نتائج أدت إلى هبوط القول بحتمية القوانين الطبيعية فقد قال : (لا أعتقد أن هناك انقساماً ذا بال فى رأى القائلين بهبوط مذهب الحتمية . فإن كان هناك انقسام فى هذا الصدد بين المشتغلين بالعلوم . فإنما هو انقسام الراضين

(١) انظر المصدر السابق ص ١٤٧ — ١٤٨ .

والآسفين . فأما الآسفون فهم بطبيعة الحال يرجون أن تعود الحتمية إلى مثل مكانها الذى كانت تشغله فى العلوم الطبيعية . ولعلهم لا يرجون المستحيل ولكنى لا أرى سبباً لتوقع رجعتها فى أى شكل وعلى أية صورة)(٢) .

والتشكك فى أمر حتمية القوانين الطبيعية ألح على أذهان بعض كبار علماء الطبيعة منذ أوائل القرن العشرين (فقد عقد « هنرى بوانكاريه » بالعضو بالمجمع العلمى الفرنسى فصلا طويلا عن النواميس فى كتابه « قيمة العلم » قال فى صفحة ٢٧١ : « إذا نظرنا فى ناموس خاص — أياكان — فإننا نستطيع أن نتأكد من أنه لا يمكن أن يكون إلا تقريبيا : ذلك لأنه مستنتج من تحقيقات تجريبية . وهذه التحقيقات لم تكن ، ولا يمكن أن تكون إلا تقريبية »

وقال فى صفحه ٢٧٧ .

« كثيراً ما يقال : من ذا الذى يدرى ما إذا كانت النواميس لا تتطور ، وما إذا لم تكن فى العهد الفحمى على ما هى عليه اليوم ؟

ثم ذكر أن محاولة الإجابة على هذه المسألة ليست فى قدرة العلم وقال : « إن هذا الأمر يتماصى على كل ضرب من ضروب المراقبة بحيث إنه إذا كانت نواميس الطبيعة ليست اليوم على ما كانت عليه من العهد الفحمى فإننا لا نستطيم التحقق من ذلك لأننا لا نعلم شيئاً عن ذلك العهد إلا ما نستنتجه استنتاجا من « افتراضنا » دوام النواميس الطبيعيه » .

وقال الأستاذ الدكتور « ج . جيليه » المدرس بجامعة السوربون بباريز فى صفحة ٧١ من كتابه « من اللاشاعر بذاته إلى الشاعر بها » فى الطبعة الثالثة المطبوعة سنة ١٩٢٠ .

---

(٢) الفلسفة القرآنية — عباس محمود العقاد — ص ١٣٠ — طبعة دار الهلال — سنة ١٩٦٦ .

« النواميس التى تقود العالم المادى ليست حاصلة على ما كان يظنه الناس لها من الصرامة التامة المطلقة بل قيمتها نسبية ليس إلا . وعليه فيمكن أنه لاتوجد لأجل محدود وأن تتغير بعارض من العوارض وأن يبطل عملها أيضا »)(١) .

وأما عن فكرة عدم تلاشى المادة ، التى سادت فى القرن التاسع عشر . فقد تغير الأمر بشأنها أيضا فى القرن العشرين تغيرا حادا ؛ وظهر ذلك فى مواقف بعض كبار علماء الطبيعة التى سنورد طرفا منها الآن ، على أنه كان بداية الطريق فى هذه المسألة . لكننا قبل أن نورد هذه العبارات ينبغى أن ننوه بما قلناه سابقاً وهو : أن الأمر مادام قد وصل فى تحليل المادة إلى الوصول بها إلى — موجات لامادية — واعتبرت المادة مكونة من هذه الموجات . يجوز لنا أن نقول باطمئنان : إن المادة تصير إلى عدم ، وبالتالى تستحدث من عدم ، ولنعد إلى عبارات علماء الطبيعة الكبار قال الطبيعى « جورج بوهن » فى رسالة له أسماها « تطور المادة » :

(إن عقيدة عدم تلاشى المادة إحدى العقائد القليلة التى أخذها العلم العصرى عن العلم القديم بدون أن يغير فيها شيئاً . فمن مهد الشاعر الكبير «لوكريس» الذى جعلها أساس فلسفته إلى « لافوازيه » الخالد الذكر الذى أقعدها على قواعد اعتبرت أبدية . لم تكابد هذه العقيدة أى تزعزع ولم يفكر أحد فى أن يجادل فيها . فاستحق الدكتور « جوستاف لوبون » لقباً من المجد لأنه أول من هاجم هذه النظرية التى يسميها « عقيدة » وتوصل إلى إسقاطها فى سنين معدودة)(٢) .

ويقول «جوستاف لوبون» فى أثناء محاضرته التى ألقاها سنة ١٩٠٧ عن اكتشافه الذى أشار إليه « جورج بوهن » إن (علم الأمس كان مؤسساً على أبدية المادة ، ولكن علم الغد سيتأسس على قبولها للفناء ، وسيكون

(١) على أطلال المذهب المادى — ص ٥٥—٥٦ ج ١

(٢) المصدر السابق ص ٣٦ .

غرضه الأول : إيجاد وسائل سهلة لزيادة انحلالها ، ووضعه بذلك تحت تصرف الإنسان قوى يكاد لا يكون لها حد)[1] .

وكأن « جوستاف لوبون » كان يقرأ صحف للمستقبل . فقد حدث ما توقعه فعلا ، وانحلت المادة إلى لاشىء — على النحو الذى ذكرناه — عندما تحدثنا عن المصير الذى صار إلية الجوهر الفرد .

وهكذا أدت نتائج الأبحاث والتجارب العلمية : إلى سقوط فكرة الجوهر الفرد ، ولم يصبح آخر ما تنقسم إليه المادة بحيث لا ينقسم هو ، بل انحل إلى إشعاع ، وأوشك الإشعاع أن يدخل فى حساب الحركة المجردة التى يرصد جانب منها بالحساب ، ويدق جانبها الأكبر عن الحساب والتخمين.

وبذا يمكن القول بتلاشى المادة ، ولا يجوز بعد ذلك الإصرار : على أنها باقية لا تتلاشى ولا تفنى . وسقطت فكرة ـ حتمية القوانين العلمية ـ ولم تعد تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار الطبيعة . وكل حركة من حركات الأجسام .

ذلك تغير ضخم . أدى إلى تغيير موقف العقول العلمية بإزاء حصر الوجود فى المحسوس .

ولكن هناك مجالا آخر شغل بعض كبار العلماء الماديين فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وأدى إلى التخفيف من إغلوائهم فى حصر الموجود فى المحسوس — ألا وهو مجال الأبحاث الروحية — وهنا يأتى سؤال كيف يتأتى لغلاة الماديين أن يلتفتوا إلى هذا المجال الذى كانت ترفض الروح العلمية — فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر — مجرد التفكير فيـــه ؟

إن أحد كبار العلماء يتحدث عما دفعه إلى الاهتمام بهذا المجال — بالرغم

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨

من أنه كان ماديا مفرطا فى ماديته – وهو « الفرد روسل والس » — وتتضح أهميته العلمية إذا ما لفتنا الانتباه إلى أنه قد توصل إلى نظرية النشوء والارتقاء مع « داروين » فى وقت واحد ـ باعتراف داروين نفسه ـ وقد أوضحنا هذا فى حديثنا عن مادية نظرية التطور ـ فقد قال « والس » فى كتابه « خوارق العصر الحاضر » (لقد كنت ملحداً بحتاً مقتنعاً بمذهبي تمام الاقتناع ، ولم يكن فى ذهنى محل للتصديق بحياة روحية ولا بوجود عامل فى هذا الكون كله غير المادة وقوتها ، ولكنى رأيت أن المشاهدات الحسية لا تغالب ، فإنها قهرتنى وأجبرتنى على اعتبارها حقائق مثبتة قبل أن أعتقد نسبتها إلى الأرواح بمدة طويلة . ثم أخذت هذه المشاهدات مكاناً من عقلى شيئاً فشيئاً ولم يكن ذلك بطريقة نظرية تصورية ولكن بتأثير المشاهدات التى كان يتلو بعضها بعضاً على صورة لا يمكن تعليلها بوسيلة أخرى)(١) .

ولو تأملنا عبارات « والس » هذه ، وراجعنا بعض عبارات كثير من العلماء الآخرين الذين اهتموا بهذا المجال لوجدنا : أن عبارات « والس » تعبر تعبيراً صادقاً عما أحسه هؤلاء العلماء .

والأمر لم يقتصر على الأفراد . بل ألف فريق من كبار العلماء « جمعية الأبحاث النفسية » فى إنجلترا سنة ١٨٨٢ ، والولايات المتحدة . وفى باريس تأسس معهد دولى للميتافيزيقا برياسة « ريشيه » وذلك سنة ١٩١٩ . وتتضح أهمية أبحاث جمعية الأبحاث النفسية بإنجلترا : عندما نلقى نظرة على أسماء أعضائها البارزين . فقد كان رئيسها الأستاذ « سد جوك » وكان معروفاً بأنه أكثر الانجليز شكا ، وأحرصهم على مزاولة النقد بكل ما أوتى من قدرة عقلية ، وكان وكيلاها المستر « آرثر بلفور » والأستاذ « ب. لنجلى » سكرتير المجمع السمثونى . ومن أعضائها : الأستاذ « ريشيه » الفسيولوجى

---

(١) المصدر السابق ص ٧، ج ٢ .

الفرنسى المعروف ، والطبيعى العظيم « وليم كروكس » وعالم التاريخ الطبيعى المشهور « ألفرد راسل والس » و « أوليفر لودج » والثلاثة الأخيرون من أعضاء الجمعية العلمية الملكية . إلى غير ذلك كثير من الاساتذة فى مجال العلوم المختلفة ، ومنهم السيكلوجيون الذين يتعاملون مع النفس الإنسانية على أنها مادية ، ويطبقون عليها مناهج التجربة والملاحظة .

ومن أهم أعمال هذه الجمعية ، محاضر جيمة الابحاث النفسية — وقد صدر منها حتى سنة ١٩٢٠ أربعون مجلداً . وتعتبر أبحاث هـذه الجمعية مثالا للدقة وشدة الاحتياط[١] .

ولـكى نلقى ضوءا على دقة هذه الابحاث وصرامتها العلمية نسترشد بـ « وليم جيمس » أحد أعضاء الجمعية الملتصقين بأبحاثها . فقد تناول (وليم جيمس) هذه المشكلة بالحديث فى محاضرة بعنوان (بعض نتائج البحوث النفسية) ونشرت فى كتابه (إرادة الاعتقاد) . ولنلتمس العذر من القارىء إذا ما أكثرنا بعض الشىء من عبارات (وليم جيمس) . فإن هذا الموضوع على جانب كبير من الأهمية بحيث يقتضى كثرة الاستشهادات ودقتها . وأعتقد أن شهادة وليم جيمس مهمة إلى حد كبير ، وذلك راجع إلى أهميته العلمية ، والفلسفية من ناحية ، وإلى أن ما يقوله يعبر تعبيراً صادقاً عن آراء كثير من كبار العلماء من أعضاء هذه الجمعية الذين قرأت لهم عبارات بهذا الصدد من ناحية أخرى :

يقول معبراً عن اضطراره للاعتراف بالأرواح ، ومبررا لاهتمامه بالـكتابة عنها : (إننى وجدت نفسى مضطرا إلى هذا الاعتراف فى السنوات الأخيرة الماضية ، وإنى أعتقد أن كل من يفطن إلى مثل هذه المسائل التى يعتز بها الروحيون ، ويفكر فيها على نحو علمى ، فإنه يكون فى خير مركز

---

(١) انظر على أطلال المذهب المادى — ص ١٣ – ٢١ ج ٢

يسمح له بخدمة الفلسفة وإنه لفأل حسن أن نعلم أن كثيرا من العلماء فى مختلف الاقطار يتجهون الآن هذه الوجهة. إن جمعية البحوث النفسيةعنصر من العناصر التى جمعت بين العلم وبين تلك النظرة الباطنية فى إنجلترا وفى أمريكا ، ولأنى أعتقد أن هذه الجمعية تؤدى وظيفة محدودة ، ولكن على غاية من الاهمية فى تنظيم المعارف الانسانية ، فيسرنى أن أقدم موجزا عن أعمالها لمن لم يعرفها من القراء)[١].

ويتحدث عن دقة أبحاث الجمعية وصرامتها فى تحرى الحقيقة بالطريقة العلمية ، وعن أهمية المجلات التى صدرت عن هذه الجمعية ، ومستقبل أعمالها، وما يمكن أن يتحقق لها من دقة وضبط ، ومستقبل تأثيرها فى الأجيال القادمة ، وما ستحكم به على أعمال الجمعية بقوله :

(إننى إذا سئلت عن المكان الذى توجد فيه القوة العقلية جلية مزدهرة، ويتحرى فيه عن أسباب الخطأ والانحراف فإنى لا أشير إلا إلى هذه الجمعية وبحوثها . وإن النظام الصارم الذى استعمل من سنوات مضت للبرهنة على حالة خاصة وهى « الوساطة » أدى إلى فصل عدد من الروحانيين من الجمعية . فلقد رأى « والس » « وستوينتون موسى » وآخرون أنه إذا تمسك بهذا المعيار الصارم من البرهنة — فلا يمكن أن يقبل كل ما اعتمد على مجرد البصر الحسى من التجارب)[٢] .

(وإنى لم أر أحدا اختبر الأدلة الشاهدة على ماوراء الطبيعة كما اختبرتها هذه الجمعية . وذلك يجعل المجلدات التى ظهرت للجمعية وحيدة فى بابها ، وإنى أعتقد أنه كلما ازداد أفق الاطلاع على هذه المسائل على مر الأيام فإن أعمال الجمعية ستكون أضبط ماقيل حول هذه المسائل التى حكم عليها حتى اليوم بالغموض . ولن يعرف قيمة مثل هذه المسائل غالباً إلا

---

(١) إرادة الاعتقاد — وليم جيمس – ترجمة محمود حب الله — ص١٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٦ .

الأجيال المستقبلة . وإن الشبان من طلاب علم طبائع البشر وعلم النفس الذين سيكونون رجال الغد ، سيشعرون أنه كان من العار على العلم أن يترك مجموعة كبرى من التجارب الإنسانية كهذه مترددة بين تقاليد غامضة معتقد فيها من ناحية ، وبين نفى جازم من ناحية أخرى ، وألا يكون هناك من يرغب ، أو من تكون له المقدرة على بحث هذه المسائل بصبر ودقة)[١].

وبعد أن تحدث عن مدى دقة الجمعية فى اختبار الحوادث الروحية — تحدث عن النتيجة اليقينية التى تبرهنت على أساس هذه الأبحاث يقول :

(ولكن ينبغى أن يعلم : أن جمعية البحوث النفسانية قد برهنت برهانا يقينياً على شىء يتبينه القارىء المعتدل : ألا وهو أن الأحكام ، التى حكم بها علماء اليوم على أسلافهم الماضين — من الجنون المحض ، ومن تفضيل الخطأ على الصواب بدون مبرر ، ومن التمسك بالخرافات من غير سبب واضح — أحكام لا نجد لها مبررا ، وليس فيها من دقة . إذ لا امراء فى أن للنظرة الرومانتيكية الشخصية فى الحياة أصولا أخرى غير الرغبة فى تنمية قوة الخيال وغير التهبث والعناد القلبيين . إنها تستمد حياتها من الحقائق التجريبية ، وليس من العسير الآن على المتمسك بها أن يجمع مجموعة كبيرة من البيانات التى تعاضدها ، مثل هاته البيانات التى تجمعها جمعية البحوث النفسية)[٢] .

وينطلق « جيمس » من هذه النتيجة المتمثلة فى وجوب تغيير النظرة العلمية إلى ماوراء الطبيعة . إلى تقييم العلم المتسم بالروح الجديدة، والحديث عما يمكن أن يطرأ على هذه النظرة الجديدة من تغيير .

فإذا كانت النظريات العلمية عن الكون — التى كانت تحصره فى مجال ضيق جدا — قد بدت متهافتة .

---

(١) المصدر السابق ص ١٧ — ١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٤ .

يتساءل « جيمس » قائلا : فهل من المنتظر إذن أن ينجو العلم المعاصر من هذا المصير العام ، ويسلم من نقد الأحفاد له ، ومن اعتبار عقول رجاله عقولا جامدة قديمة ؟

ويجيب على هذا التساؤل بقوله :

(قد يكون من الحماقة افتراض سلامته من هذا المصير . ولـكن إذا ماصح لنا أن نحكم عليه اليوم مستندين فى أحكامنا إلى القياس على الماضى، فإنا نقول : لا يصبح علمنا الحاضر من الطراز القديم بسبب فقدانه كلا من الروح والمبادىء العلمية ، فهذان متوفران فيه ، ولـكنه قد يغدو كذلك بسبب تركه بعض الحقائق خارج اعتباره وبسبب تجاهله ما قد يـكون للظواهر المراد شرحها من نظم ومدى)(١) .

ومهما يكن من أمر الأبحاث الروحية ودقتها ، وكذلك أعمال الجمعية النفسية ودقتها ونتائجها ـ مهما يكن من أمر ذلك كله — فقد انتشر الاهتمام بهذا الموضوع انتشارا كبيرا وكثر القائلون بالأرواح وصحة الحوادث التى تنسب إليها ، وبلغ من هذا الانتشار وأهميته : أن اضطر القائمون على أمر الـكنائس المسيحية إلى بحث هذا الأمر ، والتعديل فى تعاليم المسيحية حتى لا تخسر الأعداد المتزايدة من القائلين بالأرواح ففى (مؤتمر الأساقفة والمطارنة للـكنائس الإنجليكانية الذى عقد فى قصر « لامبيث » فى ٥ يوليو إلى ٧ أغسطس سنة ١٩٢٠ وحضره ٢٥٢ من رءوس الـكنيسة منهم مطارنة كنتربورى ويورك وسيدنى وكيتاون والهندالغربية وميلبورن وإمارة بلاد الغال الخ ... هذا عدا أكثر من مائة أسقف من أكبر الأساقفة تقررالنظر بنوع خاص فى أمو الاسبرتسم والعلم المسيحى والتيوصوفية نظرا لتأثيرها العظيم فى عقلية أهل العصر الراهن . ومع تحذير هذا المؤتمر للمؤمنين عن

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥ - ٣٦ .

مزاولة أعمال الفرق المختلفة للمذهب الباطنى اعترف مؤتمر لامبيث المذكور بقيمة هذه الميول الروحانية التى تكافح المادية بنجاح عظيم . ولكن تفاديا من أن يفضى شدة انتشار هذه المذاهب وسلطانها الآخذ فى الازدياد إلى هدم سلطة الكنيسة ، وأصولها الاعتقادية استحسن كبار الأساقفة المؤتمرين وضع معالم جديدة للنصرانية لتكسب ثقة العناصر التى تشذ كل يوم عن الإيمان الرسمى . فيخطىء الفكر الحر خطأ جما إذا ظهر أقل تسامحاً من الكنائس النصرانية التى تفقد شيئاً كثيرا بغلبة المذهب الروحانى الكامل لأن مذاهبه المختلفة قد أعلنت منذ الآن حرباً ضروسا على الأديان ذات العقائد الجامدة وخصوصاً ضد مدعى الوكالة عن الله فى الأرض)[١] .

وهكذا أدت الأبحاث الروحية والأبحاث على المادة وتحليلها : إلى التسليم بموجود وراء المادة . ومن المناسب أن نختم كلامنا عن هذه النقطة بخبر عن جائزة نوبل التى منحت للمتازين فى خدمة العلم الطبيعى سنة ١٩٥٩ « ونتيجة هذه المباحث : أن الحقيقة المادية والحقيقة المجردة لا تتناقضان كما كان شائعاً قبل ذلك » .

(فاليوم قد تبين — على الأقل — أن الإمعان فى البحث عن حقيقة المادة يؤدى بنا إلى الحقيقة المجردة ، وينتهى بنا إلى التسليم بكائنات « لامادية » تخالف ما كنا ندركه من صور المادة المحسوسة . ولابد من الحقيقة المجردة إلى جانب الحقائق الاعتبارية أو الحقائق التى يقاس بعضها إلى بعض ، ولا تستقل بذواتها عن وجود آخر وراءها يسميه علماء المادة أنفسهم وجودا « لاماديا» للتمييز بينه وبين الموجبات والسوالب والحايدات وسائر هذه المضافات)[٢] .

وحان الآن أن نتحدث عن وسيلة المعرفة الإنسانية ومدى ما تستطيع أن تصل إليه من الحقائق .

---

(١) على أطلال المذهب المادى ص ٤٩ — ٥٠ ج ٣

(٢) الله — عباس محمود العقاد ص ١١ ط ٥ — دار المعارف .

المعرفة الانسانية وماوراء المادة

إننا إذا أردنا تعريف الوجـــود فلا ينبغى أن نعلقه بوسيلة للمعرفة — بحيث يتوقف على المعارف — ولـكن يجب أن نعرفه بأخص لوازمه وهو : أن للموجود « غير المعدم » فيكفى أن ينتفى العدم ليتحقق الوجود.

وعلى هذا : فإذا انتفى العدم فلا يلزم أن يكون الموجود متجسما يدرك بالحواس ، لأن القوام الـكثيف ليس باللازم لإثبات المـادة ذاتها ، لأن الأجسام المادية تنتهى إلى ذرات ثم إلى إشعاع والإشعاع معنى أبسط من الحركة ، فنحن لا نعرف الوسط الذى يتحرك فيه الإشعاع إلا على سبيل الفرض من ناحية : ومن ناحية أخرى لا نبصر كل إشعاع بالعين المجردة .

فإذا كان وجود المادى لا يستلزم التجسم . فوجود غير المـادى لا يستلزم التجسم من باب أولى . وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن الوجود أقرب إلى طبيعة المعقولات منه إلى طبيعة المحسوسات. ومهما يكن من الأمر: فعندما يعلم لوجود ينتفى العدم ولا يستلزم إنتفاء العدم أن يلتبس هذا العلم بكثافة المادة .

فإذا كان من الواجب : أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والعقول . لأن إنـكارها جهل ولا يقوم عليه دليل ، ولأن وجودها ممكن وليس بالمستحيل . بل هو ألزم من الممكن على التحقيق ، لأن الحواس كلها لم تـكن إلا محاولة مترقية لإدراك ما فى الوجود ، ولم نقف هـذه المحاولة ولا هى مما يقبل الوقوف ... إذ وقوفها يستلزم مانعاً يعوقها أن تزداد كما ازدادت فيما مضى ، وأن تترقى كما ترقت فى طبقات المخلوقات . وليس هـذا المانع بالمعروف . فمما لا شك فيه أن الـكون أعم من الوعى الإنسانى على اختلاف درجاته ، وأن الوعى الإنسانى كله أعم من هذا الوعى الظاهر الذى تترجم عنه الحواس ، ويدخل أحياناً فى نطاق المعقولات . وقد أصبحت كلمة « الوعى الباطنى » من الـكلمات الشائعة على الأفواه ، وما « الوعى

الباطنى » على هذا بجماع ما احتواه تركيب الإنسان ، وما تزود به من طبيعة الحياة والوجود .

وعلى هذا : لا يملك المتردد أن يقول عن الموجودات الخفية : إنها غير موجودة عنده ، وعند غيره ، وأنها لن يثبت لها وجود على الإطلاق — لأنه لاحق له فى ذلك ولا سند له عليه ، وغاية ما يملكه أن يقول : إن وجودها لا يثبت عنده .

والوعى المقصود : هو كل وعى يتجاوز حدود الحواس المعهودة، وهذا الوعى أنواع كثيرة يبحث فيها العلماء فى العصر الراهن ، ولا يجزم أحد بأنها مستحيلة ، أو قليلة الجدوى . ولكنهم يختلفون فى تقرير نتائجها ، وتعليل هذه النتائج ، ولا يغلقون الأبواب بالنسبة لها أمام البحث .

والملكات النفسية التى تتجاوز ما تألفه الحواس الإنسانية ، والحيوانية ويدور عليها بحث العلماء فى العصر الحاضر كثيرة ، وكل هذه الملكات قديم معهود فى جميع الأجيال والعصور ، لم يجد عليها إلا التسمية العصرية ومحاولة العلماء أن يحققوه بالتجربة والاستقصاء .

ومن هذه الملكات :

١ — الشعور على البعد أو التلبائى : وقد يطلق عليها : تراسل الأفكار أو البصر المغناطيسى . وهذه الملكة ربما كانت أشيع الملكات ، وأقربها إلى الثبوت ، وأغناها عن أدوات المعالجة والتناول ، وأبعدها عن التلقين والتدريب .

وفحوى هذه الملكة : أن أناساً يستحضرون فى أخلادهم سيرة إنسان بعيد بغير سبب يعلمونه . فاذا هو ماثل أمامهم ساعة استحضاره ، أو يقلقون لغير سبب فى لحظة من اللحظات ثم يعلمون بعد ذلك أن إنسانا عزيزا عليهم كان يتألم ، أو يذكرهم فى تلك اللحظة وهو فى ضيق وتغويث ، وقد يسمعون هاتفاً يلقى إليهم بعض الكلمات — ثم يقال لهم : إن هذه الكلمات قد

هتف بها مريض يحبهم ويحبونه وهو غائب عن وعيه – إلى غير ذلك من الأمثلة التى تشابه ، أو تخالف ماذكرنا – لكنها تتسم بسمة من هذه السمات.

وندر من الناس فى الحواضر والقرى من لم يسمع برواية من هذا القبيل . وأجرى كثير من العلماء تجارب على هذه الملكة . ومن هؤلاء العلماء من يؤمن بالنفس . ومنهم الملحد الذى لا يؤمن إلا بالمادة ، ومنهم المتدين الذى يلتمس لهذا الشعور علة من العلل الطبيعية ، ولا يرى ضرورة للرجوع به إلى عالم الروح والعقل المجرد .

وعرض « العقاد » نماذج تمثل النزعات المختلفة لهؤلاء العلماء ، وناقش هذه الآراء . وخرج بنتيجة هى قوله : (وحسب الناظر فى الأمر بعد هذا أن يعرف أن تجارب الشعور البعيد وماجرى مجراه مثبت عند أناس لا يعللونها بالروح ، ولا بالعقل المجرد ، لينتفى من ذهنه أنها وهم من أوهام العقيدة ، وأنها خرافة متفق عليها ، فلا تستحق الجد فى دراستها من طلاب الحقائق على سنن العلماء)[1].

٢ – التنويم المغناطيسى : ويبدو لكثير ممن يراقبون هذه الظواهر النفسية : أن ظاهرة التنويم المغناطيسى أكثر انتشارا ، وأثبت وأقرب إلى التصديق والتعليل من ظاهرة الشعور على البعد . والتنويم المغناطيسى يعرض لنا أمثلة كثيرة لا نصادفها فى ظاهرة الشعور على البعد لإثبات الاتصال العقلى بوسيلة غير وسيلة الذبذبات ، واستخدام الأجسام الصنوبرية ، لأن النائم يتلقى عن منومه صورا لا يتأتى تعليلها بالإشعاع ، أو ماشابهه من التيارات المادية . وكثيرا ماتكون الوسائل المغناطيسية قائمة على تخيل لا وجود له فى عالم الحس ، ولكنه ينتقل إلى ذهن النائم . لأن المنوم لقنه وأمره بتلقيه وتصديقه . وهو يرى مافى خيال المنوم ولا يرى مافى خيال غيره ، ولو كان

---

(١) الله – لعباس محمود العقاد – ص ٤٩ .

معه فى حجرة واحدة ، ومما لانزاع فيه : أن حق الفكر الإنسانى فى قبول هذه الظواهر أرجح جدا من حقه فى إنكارها ، والبت باستحالتها كأنها شىء لايتأتى وقوعه بحال من الأحوال .

فلا استحالة فى ظاهرة من هذه الظواهر غير مستثنى منها النادر المستغرب بالغا مابلغ من الندرة والغرابة فى جميع الأزمان .

٣ — ظاهرة الاطلاع على المستقبل :

وهى ظاهرة غريبة لم تثبتها تجربة علمية قابلة للتكرار ،ولكننا لانملك القطع باستحالتها .لأن الذى يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه أولا: أن يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ، ويجزم بأنها لاتوافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه ، وعليه ثانيا : أن يجزم باستحالة « العقل الأبدى » واستحالة الإيحاء منه إلى العقول الإنسانية . وعليه : أن يقيم الدليل على هذا المستحيل ، أو ذاك المستحيل ولا دليل .

وهذه الظواهر كلها أغربها وأقربها معا . دخلت حديثا فى متناول البحوث العلمية ، وأن العلماء يتخذون منها شيئا فشيئا مواقف من العطف والفهم — أقرب من مواقفهم الأولى فى مطلع الثورة العلمية على سلطان رجال الدين . على أنها سواء دخلت فى مقررات العلم ، أو لم تدخل لن تكون هى وحدها عماد الإيمان ، والتصديق بالغيوب . إن هذه الظواهر ستظل تفاصيل غير مؤكدة لقاعدة مقررة موثوق من صحتها هى أن غرائز الحيوان تدلنا على ضروب من الإحساس الخفى . يعللها العلماء بتسميتها باسم — الغريزة — ولا يفصلون فى تعليلها أكثر من ذلك ، وكأنهم إذا وضعوا لها كلمة غير مفهومة كانوا أجدر بكرامة العلم من الجاهل الذى يفسر الأمر كله بقدرة الله . يفعل العلماء ذلك ، ويغفلون عن العبر التى تؤخذ من الغريزة وعندما يكون الحديث بصدد الحاسة الدينية ،فقد يساء استخدام الغريزة .ولايقدح ذلك فى نشأتها . ولا فى وجهتها : فمثلا الإنسان فى غريزته النوعية يضل عن

الغابة فيقتل عشرين رجلا كبيرا . ليكفل القوت أو السلامة لطفله الصغير الذي لم ينجبه إلا ابقاء النوع كله . فهو يضل بغريزته . وهو سواء شعر بضلاله ، أو لم يشعر . يقتل عشرين مخلوقا ناميا فى سبيل مخلوق غير موثوق من نمائه .

وهو مع ذلك فى نهاية الأمر.منقاد إلى غريزته النوعية لايتناقض معها.

فإذا كان ذلك هو أمر الغريزة ، فيمكن أن يكون أيضا أمر الحاسة الدينية ، والتى يمكن أن تسمى « بالوعى الكونى » . فالتعبير عن الحاسة الدينية يقبل خطأ كثيرا ، ومع هذا لايستفاد من ذلك : أن الحاسة الدينية غير لازمة.أو أنها مكذوبة النشأة فى أساس التكوين . وهذا الذى يسميه العقاد « بالوعى الكونى » هو الذى يحس بوطأة الكون فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير ، فيقع الخطأ الكثير فى التعبير ، ولا يمتنع من أجل ذلك : أن نتلقى الكون بوعى لاشك فى بواعثه وغاياته ، وإن أحاطت بتعبيراته شكوك وراء شكوك وقد يكون الوعى الكونى فرضا راجحا وينتهى الأمر عند ذلك.قد يكون هذا إذا لم تكن ظاهرة التدين التى تترجم عنه ملازمة للبشر من قديم الزمان،وفى جميع الأماكن . وإذا لم ينبغ فى الناس عباقرة يحسون بروعة المجهول . ولكن الواقع غير ذلك .

فالأديان تعم البشر ، ولا يستغنون عنها بغريزة حب البقاء ، أو غريزة حب النوع .أو حب المعرفة أو دواعى السياسة الاجتماعية هذا من ناحية: ومن ناحية أخرى . ظهر فى العالم عباقرة دينيون لايهدأون بما يجيش فى نفوسهم من قوة الشعور بالمجهول . وقد كان يمكن وصف هؤلاء العباقرة الذين يهتمون بالغيب بالجنون ــ كما يصفهم المعاندون ــ إذا لم يكن هذا المجهول يستحق الاهتمام به من كل إنسان ، ولكن الواقع غير ذلك ، فهو أحق من جميع الموجودات بالاهتمام .

وبعد ذلك كله فقد كان للحاسة الدينية فضل الإنقاذ الأول من الجهالة

الحيوانية . لأنها جعلت عالم الخفاء مستقر وجود ، ولم تتركه مستقر فناء فى الأخلاء والأوهام . فتعلم الإنسان أن يؤمن بوجود شيء لا يراه ولا يلمسه بيديه وكان هذا « فتحا علميا » على نحو من الأنحاء ، ولم ينحصر أمره فى عالم التدين والاعتقاد . لأنه وسع آفاق الوجود ، وفتح البصيرة للبحث عنه فى عالم غير عالم المحسوسات والملموسات . ولو ظل الإنسان ينكر كل شيء لا يحسه لما خسر بذلك الديانات وحدها . بل خسر معها العلوم ، والمعارف، وقيم الآداب والأخلاق .

والماديون فى العصر الأخير يعدون أنفسهم جماعة تقدم ، وإصلاح للعقول ومبادىء التفكير . بينما هم عندما ينكرون ماعدا المادة يرجعون إلى أقدم العصور فيقولون : إن الموجود هو المحسوس . وكل ما بينهم وبين الهمج من فرق : أنهم استعانوا على السمع والإبصار بوسائل العلم الحديث .

ونحن لانستطيع أن نقف مع الماديين . فنلتزم النفى فى أكبر المسائل — وهى مسألة الوجود . بل مسألة الآباد التى لاينقطع الكشف عن حقائقها على مدى الزمن — فى الوقت الذى لانستطيع أن نلتزم النفى بالنسبة للعلوم الجزئية المحدودة — التى تدرس الجماد والنبات والحيوان — لأن العلم كله يقوم على أساس الإيجاب والترقب ، ولا يقوم على أساس النفى والإنكار، وحقائق العلم شاهدة على ذلك فهى تسجل تاريخا طويلا من الاحتمالات ، والرجاء ، والأمل فى الثبوت . وإن تكررت دواعى الشك واليأس . فإذا كانت هذه هى روح العلم بالنسبة للأشياء الجزئية الصغيرة . فلماذا يصر العلماء الماديون على أن تكون روحه اصراراً على النفى والإنكار — على غير أساس وبغير ترقب أو انتظار — فى كبرى المسائل على الإطلاق ؟

وفى نهاية هذا النقاش نقول — كما يقول العقاد : إن أجدر الأزمنة أن يتبدل فيه هذا الموقف هو الزمن الذى تكشف فيه الأجسام عن عنصرها الأول فإذا هو إشعاع أو حركة فى فضاء . فاقترب الوجود المادى نفسه من

عالم المعقولات ، والمقدورات وتقرر لنا : أن الحواس لاتستوعب معنى الوجود فى الصميم . لأن زوال العدم هو الصفة الوحيدة اللازمة للوجود ، ولا يستلزم زوال العدم تجسما ، ولا تجرما ، ولا كثافة من هذه الكثافات التى تتمثل بها الأجسام للحواس ، بل يكفى فيه حركة مقدورة أو معنى كأنه من طبيعة المعقولات . فما أضيق النطاق الذى يبقى للحس الظاهر من أسرار الوجود ، وما أحرانا أن نفسح للوعى الكونى والبداهة مجالا يتسع مع الزمان ، ولا نحسبه فى نطاق يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحسبان[1] .

بعد هذا نستطيع القول: إن وسيلة المعرفة الإنسانية . لايجوز أن تحصر فى الحواس ـ وخصوصا بعد علمنا بأن المادة نفسها آلت فى تحليلها إلى مالا يحس . بل يحسب فقط ـ فما بالنا بالوجود غير المادى الذى أرغمت التجارب العلمية كثيرا من العلماء على الاعتراف به عن طريق التجربة ذاتها.

وبعدما أدت التجارب العلمية إلى الاعتراف بقوى فى الإنسان ـ وراء الحواس ـ يمكن أن تحصل على معرفة صحيحة . وبعد ماعلمنا ـ وسيتضح فيما بعد ـ أن الإنسان أحس بحقيقة كونية كبرى وراء هذا الكون هى : حقيقة الدين لما هو وراء الكون وله قدرة على تصريفه .

نقول بعد ذلك كله : إن وسيلة المعرفة يمكن أن تكون الحواس ، كما يمكن أن تكون العقل كما يمكن أن تكون الوعى الكونى أو الإلهام وما يجرى مجراه ، ونحصل على اليقين من ذلك كله إذا اقتصرنا فى استعمال كل وسيلة فى حدود طاقتها التى لايجوز أن نتعداها . فالحواس يمكن أن تعطى يقينا فى حدود ماظهر من الكون ووصلت إليه الحواس — سواء

---

(١) أنظر الله العقاد ص ٤١ : ٥٨ — الانسان ذلك المجهول — الكسيس كاريل — ص ١٤٦ — ١٥٦ ، ص ١٨٨ — ١٩٠ ، ٣٠٥ — ٣١٣ والأعمال الكاملة الطاقة الروحية — هنرى برجسون — ص ٥٦ — ٧٦ .

كانت تلك الحواس ظاهرة أم باطنه —.

والعقل يمكن أن يعطى يقينا أيضا فى حدود طاقته التى خلق وهو محدود بها . فيمكنه أن يصل إلى الاستنتاجات مما تعطيه الحواس ، ويمكن أن يعطى أيضا فى مجال تعليل الحوادث الظاهرة والوصول بها إلى مبدأ أول لا علة له ولكنه عندما يصل به الأمر إلى البحث فى طبيعة هذا المبدأ . هنا يأتى حده الذى لا يستطيع تجاوزه . وهنا يأتى دور الإلهام أو الوحى — من قوة عليا فوق الطبيعة — أحس بها الإنسان فى جميع أطواره ودان لها .

ومرت على الإنسان دهور طويلة فيما مضى من الزمن إلى أيامنا هذه . يحس بأن لديه معرفة يقينية ، وأن حواسه . وعقله ودينه . تعطيه هذا اليقين ، وتفلسف أناس وحاولوا زعزعة هذا اليقين ، وتفلسف آخرون وحاولوا تثبيت هذا اليقين عن طريق الفلسفة : وبين هؤلاء وأولئك تفلسف أناس . فأعطوا الصلاحية فى تحصيل اليقين لبعض وسائل للمعرفة على حساب الآخر . وإضفاء اليقين على بعض للموضوعات دون البعض الآخر .

حدث كل هذا . والغالبية الساحقة من البشر تحس باليقين الذى يأتيها من وسائل للمعرفة المختلفة ، ولا تتشكك فيما لديها من اليقين الذى اصطبغت به معتقداتها العامة .

وللماديون فى العصر الحديث يعترفون بوجود هذا اليقين ، وتأصله فى النفس الإنسانية . وبسعيها لتحصيله . لأنها تنشدفيه الراحة والإطمئنان.

و « وليم جيمس » يرى أن طبيعة العقل الإنسانى تميل إلى اليقين . ويرجع ذلك الميل فى العقل إلى طلب شعور النفس بالسرور والطمأنينة والهدوء[1] .

---

(١) انظر العقل والدين السفر الثانى من إرادة الاعتقاد ـ وليم جيمس ـ ص ٣٤ .

و « ديوى » ينحو هذا المنحى يقول :

١ — بكل سرعة وقبول يقنع الناس أنفسهم أنهم يكرسون أنفسهم لليقين الفكرى من أجل ذاته ، والواقع أنهم يريدونه بسبب علاقته وارتباطه بحماية وضمان مايتوقون إليه ويبجلونه .

٢ — السعى فى طلب اليقين : هـو سعى فى تلمس السلام المؤكد المكفول)(١) .

و « ريشنباخ » يعترف أيضاً : بأن البحث عن اليقين قد لازم الإنسان فى جميع أطوار حياته . إلى غير هؤلاء من الماديين الذين يعترفون بذلك للنفس الإنسانية ، وينعون على البشر ذلك ، ويحاولون التشكيك فى صحة هذه الدوافع ، أو إمكان الوصول إلى اليقين ، وأدت بهم تشكيكاتهم تلك إلى أن فقد العلم يقينه . فاضطروا إلى أن يلجأوا إلى الرجحان ، ويقنعوا به ، ويحاولوا تبرير الاقتناع بالرجحان مخالفين بذلك طبيعة الانسان . مما أوقعهم فى أخطاء وتناقضات كثيرة . فلقد بينا مثلا فى حديثنا عن قيمة الوضعية المنطقية : أنها عندما أرادت أن تحل الرجحان محل اليقين فى الفكر الانسانى خسرت اليقين والرجحان معا . وبينا أيضاً : أنها عندما حاولت رفض الميتافيزيقا تورطت وغرقت فى الميتافيزيقا . وبالرغم من هذه الفلسفات التى حاولت التشكيك فى وجود اليقين ، أو فى سلامة الدوافع إليه فقد ظل باقياً على مر الأيام .

وتجلى هـذا اليقين بأجلى مظاهره — فى العقائد الدينية فى مختلف ظروفها — بحيث يمكن القول : بأن الدين لازمة من لوازم الجماعات البشرية .

ولزوم الدين نابع من كونه يقرر مكان الفرد فى الكون ، أو فى الحياة .

---

(١) قاموس جون ديوى للتربية « مختارات من مؤلفاته » ص ٢٢٦ وأنظر البحث عن اليقين ص ٢٧ — ٥٠ .

والدين يبين للإنسان العلاقة بين الخلائق جميعا وبين الحياة أو مصدر الحياة، ولأن الإنسان لا يقنع بالحياة المحدودة فهو يطلب حياة أبدية لأنه يريد لحياته معنى لا يزول، ويريد أن يتصل بالكون كله فى أوسع مداه[1].

والدين هو الذى يعطيه ذلك ولهذا نرى بأعيننا أن (الإيمان ظاهرة طبيعية فى هذه الحياة لأن الانسان غير المؤمن إنسان « غير طبيعى » فيما نحسه من حيرته، واضطرابه، ويأسه، وانعزاله عن الكون الذى يعيش فيه، فهو الشذوذ وليس هو القاعدة فى الحياة الإنسانية.

ومن أعجب العجب أن يقال: إن الإنسان خلق فى هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض.

وليست حجة المنكر أن يقول: إن الانكار ممكن فى العقول، بل حجة المؤمن أن يقول: إن حال المنكر ليست بأحسن الأحوال، وأنه إذا أنكر عن اضطرار تبين لنا على الفور أنه فى حال « غير الحال الطبيعى » الذى يستقيم عليه وجود الأحياء(٢).

ومع ظهور هذه الحقيقة المتمثلة فى أن الدين ضرورة من ضرورات البشر، وقد لازم الجماعات البشرية. فقد أثار المعطلون والمتشككون شبها ومن أكبر هذه الشبة شبهتان هما: — على حد تعبير العقاد — (شبهة الشر فى العالم، وشبهة الخرافة فى كثير من العقائد الدينية. وخلاصة شبهة الشر: أنهم لا يستطيعون التوفيق بين وجود الشر فى العالم، وبين الإيمان بإله قدير كامل فى جميع الصفات.

وخلاصة شبهة الخرافة فى كثير من العقائد الدينية: أنهم لايستطيعون التوفيق بين العقائد وبين المحسوسات والمعقولات التى تتكشف عنها معارف

---

(١) أنظر الفلسفة القرآنية العقاد — ٥، ٦.

(٢) الله — عباس العقاد — ص ٢٩٧، ٢٩٨.

البشر كلما تقدموا فى معارج الرقى والإدراك)(١).

ونبدأ بالإجابة عن الشبهة الأولى — وهى شبهة الشر — فنقول : إنها من أقدم الشبهات التى واجهت عقل الإنسان فهى ليست خاصة بالعصر الحديث . ولكن قد تجمع لها من الأسباب ما جعلها أكثر إلحاحاً فى هذا العصر ، ومن هذه الأسباب ماخلفته الحربان العالميتان فى النصف الأول من هـذا القرن من فواجع ومآسى أثارت النفس ، وجعلتها تحس بأن الإنسان فى مأساة . مما جعل الناس يتصورون . أن الشر غالب على طبيعة الوجود كله ، وظهر ذلك فى الإنتاج الفكرى والأدبى بطريقة مكنت لهذا الإحساس من النفوس .

ومن هذه الأسباب أيضاً : شيوع فكرة الديمقراطية التى تقضى بمساءلة المحكوم للحاكم . وقد سبق أن بينا : أن الأوربيين تأثروا بالثقافة الإغريقية ، والروحية — التى تسوى بين الإنسان والآلهة — فى كثير من الصفات ليس هذا فحسب . بل تعتبر العلاقة بين الآلهة والإنسان علاقة صراع وحاول الأوربيون المحدثون متأثرين لا شعورياً بذلك كله أن ينتصروا للإنسان على حساب الآلهة القديمة ، وزاولوا الصراع مع إله المسيحية ، وتصوروه نداً للإنسان . فكأنهم يسألونه ويحاسبونه على الفواجع الإنسانية التى تفاقمت فى العصر الحديث وأتعست الإنسان .

ومن هنا اتخذت شبهة الشر أهميتها فى العصر الحديث .

حقاً لقد كانت شبهة الشر من أقـدم الشبه التى واجهت عقل الإنسان . منذ عرف التفرقة بين الخير والشر . وحاول حل هـذه المشكلة على مدى التاريخ الإنسانى . وأحسن ما يقال فى الإجابة عليها : أن المشكلة إنما هى مشكلة الشعور الإنسانى ، وليست مشكلة عقلية ، ولامشكلة

---

(١) حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ـ عباس العقاد ـ ص ٨ ط ٣ دار القلم سنة ١٩٦٦ .

كونية . ويتبين هذا : عندما نتساءل عما إذا كان الإله الذى توجد النقائص والآلام فى خلقه إلهاً لا يصل إلى مرتبة الـكمال المطلق . فـكيف يكون الإله الذى يصل إلى هذه المرتبة فى تصورنا وترتضيه عقولنا ؟

وإجابة عن هـذا التساؤل نقول : إن الفروض العقلية فى هذا الصدد ثلاثة :

الأول : أن يوجد إله قدير ولا يخلق شيئاً .

الثانى : أن يكون إلها قديرا ، ويخلق عالماً يماثله فى الـكمال .

وهذا الفرضان مستحيلان .

ويبقى الفرض الثالث : وهو عالمنا هـذا بما فيه من نقائض وآلام . وتصور هذا الفرض أقل صعوبة من تصور الفرضين الأولين .

وتوضيح ذلك : أن الإله القدير الذى لا يخلق شيئاً — كما هو الحال فى الفرض الأول — نقيضه لا يستقيم فى التفـكير . لأنه لا معنى للقدرة إلا أنها اقتدار على عمل من الأعمال . وأن الـكمال المطلق الذى يخلق كمالا مثله — كما فى الفرض الثانى — نقيضه لا يستقيم أيضاً فى التفـكير ، لأن الـكمال للطلق صفة منفردة لا تقبل الحدود ، ولا أول لها ولا آخر .

وليس فيها محل لما هو كامل ، وماهو أكمل منه . وبديهى أن يكون الخالق أكمل من المخلوق وأنه لا بد من نقص فى المخلوق يتنزه عنه الخالق .

وأى نقص فى العالم المخلوق يتسع لما نشكوه من شر وألم ، وخصوصاً : إذا ما لاحظنا الأجزاء للتفرقة التى لا بد أن يقصر كل منها عن جميع الأجزاء وأن يختلف كل منها عما عداه .

وعلى هذا : فوجودالشر فى العالم لاينافى صفة الـكمال والقدرة الإلهيين وهو من غير شك أقرب إلى التصور من الفرضين السابقين .

وإذا كان مدلول القدرة الإلهية يستلزم — خلق هذا العالم الموجود على

هو عليه — فإنه يختلف مع مدلول النعمة الإلهية الذى يسمح لبعض المتشاءمين أن يحسبوا : أن الأرحم بالمخلوقات أن تظل فى نطاق العدم ، ولا تخرج إلى الوجود طالما أن الألم قضاء محتوم على جميع المخلوقات .

ومهما يكن من شيوع التشاؤم بين طائفة من المفكرين . فإن تفسير النعمة الإلهية بإبراز المخلوقات إلى الوجود لتبلغ من الكمال ما تستطيع ليس أصعب على الفهم من تفسيرها بإبقاء المخلوقات فى ساحة العدم .

ومن هنا نستطيع القول : إن وجود الشر فى العالم ليس مشكلة كونية ولا مشكلة عقلية (إذا أردنا بالمشكلة : أنها شىء متناقض عصى عن الفهم والإدراك . ولكنه فى حقيقته مشكلة الهوى الإنسانى الذى يرفض الألم ويتمنى أن يكون شعوره بالسرور غالبا على طبائع الأمور . . . وإذا كانت فى هذا الوجود حكمته التى تطابق كل حالة من حالاته ، فلا بد من حكمة فيه تطابق طبيعة ذلك الشعور ، ولا نعلم من حكمة تطابق طبيعة ذلك الشعور غير الدين)(١) .

إن الشعور الإنسانى فى هذه المشكلة . يتطلب الدين ، ولا يوجد مانع يمنعه من قبل العقل ، أو قبل المعرفة التى يحصلها من تقدمه فى العلم والحضارة .

وهنا يأتى الكلام على الشبهة الثانية — وهى شبهة الخرافة — وخلاصتها : أن الأديان فى القديم قد اختلطت بكثير من الخرافات ، وأن العقل يجد صعوبة فى التوفيق بين عقائد الدين ، وحقائق المعرفة العلمية . ونسائل المترددين والمعطلين . إذا كان التدين على هذه الحالة التى وجد بها غير حسن فى تقديركم فكيف يكون الحسن ؟ وكيف تتصورونه ممكنا على نحو أقرب إلى العقل وأيسر فى الإمكان ؟

---

(١) المصدر السابق — ص ١٢ .

إن هناك بعض المقترحات التي يمكن أن ترد بهذا الشأن :

١ — دين لا يرتضيه إلا الخاصة من كبار العقول الذين لا تتسرب الخرافة إلى مداركهم في أي زمن مهما كان موقع هذا العقل من درجات الحضارة والتقدم .

وهذا الاقتراح خاطيء : لأن الخاصة من كبار العقول لا تحتاج إلى تعاليم الدين كما يحتاج إليها الجهلاء وصغار العقول . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : أن هؤلاء الخاصة قد يتنزهون عن الخرافة في زمن محدود ، ولكنهم لا يتنزهون عنها في جميع الأزمان .

٢ — دين يتساوى فيه كبار العقول وصغارها تساوياً آلياً لا عمل فيه لاجتهاد الروح ، وتربية الضمير واستفادة المستفيد من كفاح الحوادث وتجارب الحياة .

وهذا الاقتراح أيضاً خاطيء : لأن تساوي الجميع في كشف حقائق الكون تساوياً آلياً من أول عهدهم بالتدين إلى آخر عهدهم به . ينتكس بالبشر إلى حالة تشبه الجماد والآلات التي لا مكان فيها للروح والضمير .

٣ — دين يتبدل تبدلا آلياً كلما تبدلت معارف الجماعات البشرية في مختلف الأزمنة والأمكنة .

وهذا الاقتراح أيضاً خاطيء : لأن تبدل العقائد بتبدل مدركات العلوم ، والمعارف . غير قابل للتصور في جماعة واحدة تعيش مئات السنين ، أو ألوف السنين .

كل هذه الصور لا يمكن تطبيقها في الواقع الإنساني — إذا نظرنا إلى تطور الدين نظرة تحيط بأطواره كلها في جميع الأزمان والأمكنة والجماعات — وقد بينا : أن تاريخ التدين الإنساني كما حدث هو الصورة الصالحة الوحيدة فطبيعي أن يتعثر الإنسان في طريقه إلى الوصول إلى حقيقة

الـكون الـكبرى . ما دام قد تعثر فى طريق الرقى فى استخدام الوسائل المادية لتوفير الراحة له فى حياته الدنيا .

ولا يضر الدين أن يكون من خصائصه ظاهرة التعبير الرمزى ، والعقيدة الإيمانية على أنهما لازمتان من لوازم الشعور الدينى لا ينفصلان عنه . ولا نستطيع أن نفهم ظواهر هذا الشعور ، وخوافيه إلا إذا كنا على استعداد لتفسير هذا التعبير ، وقبول ذلك الإيمان .

ولسنا نقبل التعبير الرمزى والعقيدة الإيمانية ترخصا مع الدين وحده برخصة لا نلتمسها مع سائر المدركات الحسية أو النفسية . لأننا نعلم : أن التعبير الرمزى ، والعقيدة الإيمانية لازمتان من لوازم تـكوين الإنسان فى مدركات حسه ومدركات نفسه على اختلاف الأساليب ومعارض الإدراك .

فنحن نعبر عن حقائق الأشياء برموز لا تطابقها فى واقعها فنعرف اسم الأثير مثلا ، ولـكننا لا نعرف له حقيقة — إلا أنه فرض نقول به — لأننا لا نريد أن نقول بفرض العدم ، أو بفرض الفضاء والخلاء .

هذا عن التعبير الرمزى ؛ وأما عن العقيدة الإيمانية : فنحن نلمسها فى كل حى . فالآباء والأمهات يحبون ذريتهم ، ولا يقبلون بديلا لها ولو كان خيرا من هذه الذرية فى كل شىء ، ولا بقاء للأحياء إلا بالعقيدة الإيمانية التى هى عاطفة الأبوة .

وهكذا يجب علينا : أن نقبل التعبير الرمزى ، والعقيدة الإيمانية فى مدركات الدين . ونـكون بهذا لسنا مترخصين مع الدين وحـده بهذه الرخصة التى تشيع بين الناس فى جميع مدركاتهم . ونحن بعد ذلك نسوى بين رخصة الدين ورخصة الحس ، ورخصة العقل فى اللغة التى ينطق بها الأحياء مع اختلاف الظروف والعبارات .

ونحن لا نتخطى العقل إذا ترخصنا مع الدين أكثر من ذلك ، فإذا قبلنا من العقل والحواس أن تقنع بالرمز ، والعقيدة الإيمانية فى إدراك

الخالق المحدود. فإن من الشطط أن نطالب من العقل أن يدرك الحقيقة المطلقة بدون الرموز والإيمان[1] .

الدين ضرورة لتوجيه الإنسان فى سلوكه وتنظيم جماعته

وصلت بنا المناقشة حتى الآن : إلى أن الوجود لا ينحصر فى المحسوس، وأن وسيلة المعرفة لا تنحصر فى الحواس ، وأن اليقين حاصل للإنسان ـ ويمكن أن يصل الإنسان إليه بوسائل المعرفة المتاحة لديه كل فى حدودها المخصصة لها ، وأن الدين حقيقة . وقد لازم الانسان فى جميع أطوار حياته على اختلاف بين أطوار البشر المختلفة فى إدراك حقيقته .

والآن : نريد أن نتحدث عن ضرورة الدين بالنسبة لتوجيه الانسان فى سلوكه ، وتنظيم جماعته .

وعودة إلى ما كتبناه فى أول هذا الفصل يتبين : أن إبعاد الدين عن توجيه الإنسان — بالنسبة لتنظيم سلوكه أفراد وجماعات — وإحلال العلم محله : سمة أساسية من سمات الفكر المادى الحديث .

ولكى نستطيع أن نبت فى المسألة ينبغى : أن نلقى ضوءا على ماوصل إليه العلم من نتائج فى هذا المجال منذ تحمل عبء هذه المهمة .

لقد أبعد الدين عن هذا المجال — منذ أوائل القرن التاسع عشر — وتم إبعاده نهائياً — فى النصف الثانى منه — ومنذ محاولة إبعاد الدين ، والعلم يحاول محاولة بعد محاولة فى هذا السبيل ، وأهم هذه المحاولات : هو ما كان من العلم فى مجال علم الاجتماع ، وعلم الأخلاق وعلم النفس .

ولقد ناقشنا هـذه المحاولات فتحدثنا : عن علم الاجتماع ، وعلم الأخلاق — فى الفصل الذى عقدناه بصدد الوضعية أو الواقعية — وتحدثنا فيه عن «أوجست كونت » ومحاولته فى هذين العلمين .

---

(١) انظر حقائق الإسلام وأباطيل خصومه — العقاد — ص ٨ - ١٥

ووصلنا إلى نتائج هامــة وهى : أن علم الاجتماع فشل تماماً من الناحية الفــكرية ، والعملية . فى أن يضع قوانين لسلوك الإنسان على غرار قوانين الطبيعة ، ولم يستطع أن يقيس الظواهر الاجتماعية ، لأنها ظواهر إنسانية لا يمكن إخضاعها للقياس الدقيق .

ومنذ عهد « كونت » إلى الآن : لم يستطع علماء الاجتماع أن يتغلبوا على مشكلات هذا العلم ، وكل ما استطاعوا أن يصلوا إليه : هو أن التقدم فى هذا العلم محفوف بالصعاب . وهم وإن كانوا لم يستطيعوا حتى الآن الوصول إلى قوانين دقيقة ، أو لم يستطيعوا أن يقيسوا الظواهر الاجتماعية قياساً دقيقاً إلا أنهم يضعون آمالهم فى المستقبل الذى قد يأتى بتقدم علمى يمكنهم من التغلب على هذه الصعاب .

وليس هذا فحسب ، بل إن تجريبياً كبيرا مثل « ريشنباخ » ومن تابعه من الوضعيين المنطقيين ، أو التجريبيين العلميين يرون : أن الحل الوحيد لتبرير علم الاجتماع من الناحية الفــكرية هو تطبيق ما وصلت إليه البحوث بالنسبة لقوانين الطبيعة على علم الاجتماع . تلك التى تقضى بأن قوانين العلوم الطبيعية هى قوانين احتمالية فقط ، وبتطبيق هذه الفـكرة على علم الاجتماع يمكن حل مشكلته على أساس — أن قوانينه احتمالية فقط .

هكذا لم يستطع علم الاجتماع أن يقدم أساساً علمياً لتوجيه سلوك الإنسان ، فيجب استبعاده من المجال .

وبالنسبة لعلم الأخلاق : فقد وصلت بنا المناقشة أيضاً إلى نتائج هامة وهى : أن علم الأخلاق قد تعثر من الناحية الفــكرية ، والمنطقية على أساس أننا إذا أردنا أن نضع علماً أخلاقياً وضعياً تقتصر مهمته على ملاحظة الظواهر وتسجيلها . اصطدمنا بمشكلة هامة وهى : أن الأخلاق ذاتها معيارية لا يقتصر أمرها على ما هو كائن بل تتعدى ذلك إلى رسم ما ينبغى أن يكون ، وتحديد الطريق إليه .

وبذا تتمثل المشكلة فى سؤال عويص تصعب الإجابة عليه وهو : كيف تـكون الأخلاق المعيارية علما وضعيا وهما تختلفان موضوعا وغاية ؟

وبالرغم من التعديل الذى أجراه « البيوبابيه » — للخروج من هذه المشكلة — الذى يقضى : بقلب المسألة ، وجعلها أخلاقا علمية بدلا من علم الأخلاق إلا أن هذا التعديل لم يحل المشكلة ، وبينا فى حديثنا عن هـذا التعديل : أن « بابيه » يلزمه التناقض ، أو التسليم بتلقى الأخلاق من قوة خارجة عن الطبيعة . فليراجع هناك . ولـكننى أريد أن أقول : إن فـكرة إنشاء علم أخلاق وضعى قد تعثرت فى أساسها . واضطرت كثير من الفلسفات الحديثة إلى التخلى عن فـكرة علم أخلاق يقينى محـدد المعالم ، ولجأت إلى القنوع بالرجحان بالنسبة للقيم الأخلاقية واعتمد كنبع للأخلاق غالبية الرأى العـام .

وقد بينا قبول فـكرة الرجحان واعتبارها : هى الممـكن الوحيد فى الأخلاق فى حديثنا عن الوضعية المنطقية وعن البرجماتية . وتحدثنا : عن اعتماد غالبية الرأى العام كنبع للقيم الأخلاقية فى حديثنا عن الأخلاق فى البرجماتية فليراجع كل ذلك فى مواضعه .

ولـكننى أريد أن أقول : إن فـكرة بناء الأخلاق على أساس من العلم التجريبى المـادى . قد فشلت فشلا ظاهرا . فيجب استبعاده أيضا من المجال .

يبقى علم النفس . وقد تحدثنا عنه أثناء حديثنا عن قيمة البرجماتية . وقلنا : إن اهتمامه الأكبر ينصب على مشكلة الذكاء الإنسانى ، ولا يهتم كثيرا بالأخلاق .

وقلنا : إنه حتى فى مجال الذكاء الإنسانى لم يعط نتائج كافية لإقامة نظام صحيح للتربية . وحتى أهم المدارس التربوية ، وأكثرها انتشارا — فى القرن العشرين — وهى البرجماتية . عندما طبقت تعاليمها فى المجتمعات المختلفة أدت إلى : خسران هذه المجتمعات نظمها الأخلاقية اليقينية — »

وقيمها المطلقة التي تعمل على بقائها قوية عزيزة وقد ظهرت آثار ذلك كله واضحة — في أوربا وأمريكا — فليراجع ذلك في موضعه .

وفوق هذا : فقد اعتمد علم النفس بصفة عامة في تقرير نتائجه على اعتبار : أن الإنسان متطور من الحيوان وغرائزه حيوانية في أصلها ، واعتبر أن : إشباع هذه الغرائز طريق الفرد إلى الصحة النفسية ، وأن الوقوف في سبيلها هو الطريق إلى الأمراض النفسية المختلفة وبذا لايبالي الفرد بأخلاق الجماعة إلا بالقدر الذي يكفل له الأمان باعتباره عضوا في جماعة من الجماعات .

ومشكلة علم النفس الكبرى : أن علماءه اعتبروا تطبيق منهج التجربة والملاحظة في دراسة النفس الإنسانية والاقتصار على ذلك — هدفا يحاولون الوصول إليه ، وطبق منهج التجربة والملاحظة على النفس الإنسانية تطبيقا جاء متعسفا. مما أوقع علم النفس في مصاعب علمية وفكرية بالغة الصعوبة.

علم النفس إذن : لم يستطع أن يحل مشكلة توجيه الإنسان . فيجب استبعاده هو الآخر من المجال .

وإلى هنا نستطيع القول : بأن العلم قد فشل بالنسبة لتوجيه الإنسان من خلال أهم المجالات التي تصور العلماء : بأنهم سيحلون مشاكل الإنسان عن طريقها ، وهي علوم : النفس ، والإجتماع ، والأخلاق .

وإلى جانب هـذا نقول : إنه حتى بعض المجالات التي نجح العلم فيها بالنسبة للإنسان مثل — علوم البيولوجيا والفسيولوجيا — وتصور العلماء أنهم بنجاحهم في هذه المجالات سيحلون مشاكل الإنسان ، ويجلبون له السعادة . لم يستطع هـذا النجاح أن يجلب السعادة للإنسان . بالرغم من النجاحات الـكبرى التي سجلها العلم في هذا الصدد .

ويضع « الـكسيس كاريل » أيدينا على هذا الجانب فيقرر أن :(الإنسان

نتيجة الوراثة ، والبيئة ، وعادات الحياة والتفكير التى يفرضها عليه المجتمع العصرى . . . وتؤثر هـذه العادات فى جسمه وشعوره . . . ولا يستطيع تكييف نفسه بالنسبة للبيئة التى خلقتها التكنولوجيا وأن مثل هذه البيئة تؤدى إلى انحلاله . وأن العلم والميكانيكا ليسا مسئولين عن حالته الراهنة وإنما نحن وحدنا المسئولون . لأننا لم نستطع التمييز بين الممنوع والمشروع.. لقد نقضنا القوانين الطبيعية فارتكبنا بذلك الخطيئة العظمى ، الخطيئة التى يعاقب مرتكبها دائما . . إن مبادىء الدين العلمى والآداب الصناعية قد سقطت تحت وطأة غزو الحقيقة البيولوجية . . فالحياة لا تعطى إلا إجابة واحدة حينما تستأذن فى السماح بارتياد الأرض المحرمة . . إنها تضعف السائل .

ولهذا فإن الحضارة آخذة فى الانهيار لأن علوم الجماد قادتنا إلى بلاد ليست لنا . فقبلنا هداياها جميعا بلا تمييز ولا تبصر .. ولقد أصبح الفرد ضيقا متخصصا ، فاجرا ، غبيا ، غير قادر على التحكم فى نفسه ومؤسساته . . ولكن العلوم البيولوجية كشفت لنا فى الوقت نفسه عن أثمن الأسرار جميعا . قوانين نمو أجسامنا وشعورنا . . ولقد جلبت هذه المعرفة للإنسانية وسائل تجديد نفسها . . ولما كانت الصفات الوراثية للجنس موجودة ، فإن فى الإمكان أن تبعث إرادة الإنسان العصرى فيه قوة أجداده ، وجرأتهم . . لكن ترى . هل هو مازال قادرا على بذل مثل هذا الجهد ؟)[(١)] .

ويرى « الكسيس كاريل » أيضا : أننا لا نستطيع تجديد أنفسنا ، وبيئتنا قبل أن نغير عاداتنا فى التفكير . فنتخلص من خطأ عقلى مازال يتكرر باستمرار منذ عصر النهضة وأدى هذا الخطأ إلى : أن التكنولوجيا كونت الإنسان تبعا لآراء ميتافيزيقية خاطئة وليس تبعا لروح العلم .

هذا الخطأ العقلى والآراء الميتافيزيقية الخاطئة . يتمثل كل أولئك فى

---

(١) الإنسان ذلك المجهول ـ الكسيس كاريل ـ ص٣٢٢ .

ترجمة فكرة « جاليليو » القائلة : بفصل الصفات الأولية للأشياء ـ وهى الأبعاد والأوزان التى يمكن قياسها بسهولة ـ عن صفاتها الثانوية ـ وهى الشكل واللون والرائحة التى لا يمكن قياسها ـ وبذلك يكون قد فصل الكم عن النوع .

واهتم العلم بعد ذلك ـ بالكم ـ وتغاضى عن النوع . وطبق هذا على الإنسان . فاهتم العلم بالجوانب الصلبة فيه التى تمثل الكم ، وتغاضى عن الجوانب الأخرى التى تمثل الجزء الأعظم منه . فان الأشياء القابلة للقياس فى الإنسان . أقل كثيرا من الأشياء التى لا تقبل القياس .

ودفعت هذه الغلطة بالحضارة إلى سلوك طريق . أدى إلى فوز العلم ، وانحلال الإنسان .

والحل فى نظر « الكسيس كاريل » هو : أن نعتمد فكرة التفريق بين الكم والنوع ـ كما فعل رجال عصر النهضة ـ ولكن يجب : أن نختلف عنهم فنضفى على الصفات الثانوية نفس الأهمية التى للصفات الأولية . وإن كانت دراسة النوع أصعب من دراسة الكم ، لأنه لا مفر لنا من أن يضم تفكيرنا جميع جوانب الحقيقة. ولا نسمح بطغيان للكم، وسيادة الآلات، والطبيعة، أو الكيمياء . وننبذ الموقف العقلى لعصر النهضة الذى ابتدع تحديدا جائرا للحقيقة .

ويكون بذلك اهتمامنا بالآداب ، والفنون ، والقيم ـ على وجه العموم ـ فى نفس درجة الإهتمام بالحقائق العلمية الجافة (١) .

وهكذا نتبين : أن العلم المادى لم يستطع أن يجلب السعادة للإنسان فى المجالات التى نجح فيها . فضلا عن المجالات التى لم ينجح فيها كما سبق أن بينا .

---

(١) انظر المصدر السابق ـ ص ٣٢٢ ـ ٣٣٢ .

ومن هنا تأتى ضرورة الدين فى توجيه النوع الإنسانى أفرادا وجماعات. فضلا عن أن الدين يبين للفرد مكانه فى الكون ، أو فى الحياة . ويبين العلاقة بين الخلائق جميعاً ، وبين مصدرها الأول ملبيا بذلك رغبة الإنسان حين يطلب حياة أبدية ذات معنى ، لا يزول بزوال حياته الدنيوية ، وحين يريد الاتصال بالكون كله .

فضلا عن ذلك : فإن الأديان سواء كانت صحيحة أو فاسدة . قامت وتقوم بمهمة تنظيم العلاقات بين الفرد ونفسه وبين جماعته ، وبينه وبين القوة التى يدين لها بالطاعة رغبة أو رهبة . وكانت الأديان السماوية هى النبراس فى هذا الصدد . ويمكن بدون صعوبات عقلية — أن نعزو العناصر الصالحة فى الأديان غير السماوية إلى تأثير الأديان السماوية سواء أحس بذلك الناس أم لم يحسوا . ونقول : إن ذلك ممكن بدون صعوبات عقلية بالرغم من أنه يتعارض مع أبحاث الماديين — فى علم مقارنة الأديان ، وفى علم الاجتماع ، وفى علم النفس — تلك الأبحاث التى تعود بأصل الدين إلى دوافع إنسانية بحتة لا صلة لها بالسماء . على أساس : أن هؤلاء الماديين يتحدثون عن الدين فى فترات ماقبل التاريخ المكتوب ، وبذلك تفقد هذه الأبحاث ميزتها العلمية التى يدعيها لها الماديون . فهى ليست أكثر من رجم بالغيب فى مجال لا يمكن أن تصل التجربة إليه . ومن هنا نقول : مادام أن الدين قد لازم الإنسان فى جميع أطواره ، والماديون يعترفون بذلك . فما المانع أن يكون أصل الدين إلهياً ؟ وقد تباعدت الفترات بين الأنبياء . مما جعل الناس يدخلون على الدين عناصر ليست من الدين . فشاعت الخرافات فيه .

بعد هذا يسلم لنا القول : بأنه لا تقف أمامنا صعوبة عقلية حين نقول: إن العناصر الصالحة فى الأديان غير السماوية قد وجدت بتأثير الأديان السماوية .

وتمسك الناس من الدين الصحيح بأصول ، وانطبعوا به على خصال ،

وظلت هذه الأصول والخصال باقية فى البشر مهما غيروا فيها وبدلوا . وهى التى حفظت نظام الأمم ، وحفظت وجود المجتمع البشرى من الإنهيار . ويمكن القول : بأن المدنيات العظيمة التى ظهرت فى الماضى إنما ظهرت بفضل وهذه الأصول الإعتقادية ، وتلك الخصال فتقرر : أنها ثلاث عقائد ولكل من هذه العقائد ، وتلك الخصال لوازم تلزمها .

العقيدة الأولى : التصديق بأن الإنسان ملك أرضى ، وهو أشرف المخلوقات • ومن لوازمها : رفع المعتقد بها بحكم الضرورة عن ملابسة الصفات الحيوانية ، وتنفيره من مخالطة الحيوانات فى صفاتها .

العقيدة الثانية : يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم ، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل . ومن لوازم هذه العقيدة : أن أفراد الأمة يسعون لتحصيل أسمى الغايات لأنفسهم ولأمتهم ، ولا يقبلون أن تسبقهم أية أمة من الأمم ، وإذا عدا عليهم الزمان لسبب من الأسباب لم تسترح نفوسهم إلا بعد إزالة ما ألم بهم ، أو الموت دونه •

ولهذا يعملون على تحصيل العلوم المختلفة لتكون وسيلتهم لتحصيل السمو الإنسانى فى للمعاش وللمعاد .

والعقيدة الثالثة : جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحيـــاة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى ومن مقتضيات هذه العقيدة : إضاءة العقل بالعلوم الحقة ، والمعانى الصافية لكى تكمل نفسه ، والارتفاع بملكاته . فهو ينفق ساعاته فى تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس الرذائل ، ولا يناله التقصير فى تقويم ملكاته النفسية • ويجرى سلوكه على قانون الحلال والحرام . وهذا الاعتقاد أهم ركن تقوم عليه المدنية ، ونستبين ذلك إذا ما تأملنا جيلا حرم من هذا الاعتقاد فستراه فاسد الأخلاق مجردا من الأخلاق الفاضلة التى تكفل للمجتمع نظامه وبقاءه .

وأما الخصال فهى : — الخصلة الأولى : الحياء . وهو تأثر النفس وانفعالها مما يلام عليه ومايعده الناس نقصا . ويلازمه شرف النفس . والحياء يجعل المتصف به يتخلق بكل خلق حسن ، ويبتعد عن كل خلق ردىء .

ولو تخيلنا قوماً خلت نفوسهم من الحياء لم نر فيهم إلا الارتكاس فى الحيوانية والإغراق فى الشهوات ، والمجاهرة بها ، والتنافس فيها . مما يؤدى إلى انهيار جماعتهم والخصلة الثانية هى : الأمانة . فإن بقاء النوع الإنسانى مرتبط بالمعاملات والمعاوضات فى منافع الأعمال ، والأمانة روح المعاملة والمعاوضة ، وإذا فسدت الأمانة اختل نظام المعاملة والمعاوضة وأدى ذلك إلى فناء النوع الإنسانى .

وفوق ذلك : فإن الأمم لا يحفظ نظامها إلا بالحكومة . والحكومة مجموعة من رجال . ويلى كل الأمور فى الدولة رجل ، فيلزمهم الأمانة . فان لم توجد الأمانة فسدت كل أعمال الدولة .

والخصلة الثالثة : الصدق فان حاجات الناس ، وضروراتهم ، ومخاطر الكون التى تحيط بهم . كل أولئك غير محدود ، ومحجوب وراء ستار الخفاء وقد منح الإنسان حواساً خمساً ، ولكنها لا تكفيه فى تحصيل حاجاته ، ولا فى معرفة الشرور التى تحيط به ليحذرها . فلابد له من معارف غيره التى لاتصل إليه إلا بالخبر ، ولا يصلح الخبر إلا إذا كان صادقا[1] .

واستشهد « جمال الدين الأفغانى » على ذلك بالتاريخ الإنسانى . فاستعرض كلا من المجتمعات الإغريقية ، والفارسية ، والإسلامية ، والفرنسية ، والعثمانية فى حالتيها — عندما كانت متمسكة بهذه العقائد والخصال وعندما فقدتها — ووجدنا معه أنها فى الحالة الأولى كانت عزيزة قوية ذات حضارات عظيمة سجلها التاريخ . وفى الحالة الثانية كانت

---

(١) انظر الرد على الدهريين جمال الدين الأفغانى ترجمة الشيخ محمد عبده ص ٢٩ - ٤٢ نشر محمد فؤاد منقارة الطرابلسى سنة ١٩٤٧

منهارة قد عدا عليها الزمان ، وانحلت حضارتها .

وليس « جمال الدين الأفغاني » وحده هو الذي لاحظ هذه الملاحظة بل إن كثيرا من مؤرخي الحضارات لاحظوا ذلك أيضاً . ولقد بينا في حديثنا عن قيمة البرجماتية كيف أن « لوبون » أصدر حكما على التاريخ كله مستنتجا من تتبعه للحضارات المختلفة وأنه لم تقم حضارة قوية على طول التاريخ الإنساني إلا على دعائم من العقائد والأخلاق . مهما كان تهافت الأساس العقلي لهذه العقائد والأخلاق — فليراجع هناك — .

ومهما يكن من أمر . فان فكرة ضرورة الأديان للبشر قد شغلت الباحثين — وخصوصاً المدافعين عن الأديان السماوية — عندما يتحدثون عن إرسال الله رسلا إلى البشر يبينون لهم دينه الذي يرتضيه لهم . وقد عالج علماء الكلام ، والفلاسفة الإسلاميون هذه النقطة بطريقة مقنعة لا يستطيع الباحث المحايد المنصف إلا أن يقر بعدها بأهمية الدين الإلهي الصحيح للإنسان — وخصوصا بعدما اتضح لنا من أن الدين قد لازم الإنسان في جميع أطوار حياته ، وأن الدين مقوم من مقومات الحضارة الإنسانية ، وبعد ما تبين أن في الإنسان رغبة ملحة إلى التعرف على مكانه في الكون كله وعلاقته به وبالقوة المتصرفة في الكون على النحو الذي بيناه

أقول : إن المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين رأوا أن النظام المؤدي إلى صلاح حال النوع الإنساني في المعاش والمعاد لا يتكمل إلا ببعثه الأنبياء — وإن اختلفوا بعد ذلك في هذه البعثة . هل هي لطف من الله تعالى ، ورحمة يحسن فعلها ، ولا يقبح تركها على أساس أن الله لا يجب عليه شيء ، أو هي واجب على الله تعالى لكونها لطفاً وصلاحاً للعباد . أو هي سبب للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية ؟

وذكروا وجوها للزوم هذه البعثة نذكر هنا بعضها ، لقد فرقوا بين نوعين من الأمور أحدها : ما يستقل العقل بإدراكه — مثل افتقار العالم إلى الصانع ووجوده وعلمه وقدرته — وفائدة : بعثة الرسل في هذا النوع

تأكيد العقل بدليل النقل ، وقطع عذر المكلف من كل الوجوه . لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل .

والثانى : مالا يستقل العقل بادراكه . وفائدة : بعثة الرسل بالنسبة لهذا النوع متعددة النواحى فنها : استفادة الحكم من النبى فى — مثل ما يجب لله من صفات الكمال ، وما يستحيل عليه من النقص ، وما يجوز أن يتصف به — ومثل المعاد الجسمانى ، ومثل كيفية العبادة لله .

ومنها : بيان حال الأفعال التى تحسن تارة ، وتقبح تارة أخرى من غير إهتداء العقل إلى مواقعها ، ومنها : معرفة تفاصيل ثواب المطيع ، وعقاب العاصى — ترغيباً فى الحسنات وتحذيراً من السيئات — مامر كان بالنسبة لعلاقة الفرد بخالقه . ولكنهم بينوا فوائد أخرى للبعثة . منها : ما يتعلق بتحصيل الفرد الكمال لنفسه — علمياً وعملياً — ، فان العقول الإنسانية متفاوتة والكامل نادر والأسرار الإلهية عزيزة جداً . فلابد من بعثة الانبياء ، وإنزال الكتب عليهم أيضاً لكى يتبين الناس ما خفى عليهم ، ويكملوا أنفسهم كل بما هو مستعد له من كمال علمى وعملى .

وذكرا أيضاً فوائد كثيرة تتعلق بصيانة حياة الإنسان على الارض وتنظيم مجتمعه بطريقة تكفل له السعادة فى الدنيا والآخرة ، منها : أن الاشياء المخلوقة فى الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم ، والتجربة لا تفى بمعرفتها إلا بعد الادوار العظيمة — ومع ذلك — ففيها خطر على الا كثر . وفى البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير ضرر ولا خطر[1]

وعندما نصل إلى فائدة البعثة ، وضرورتها بالنسبة لتنظيم المجتمع

---

(١) انظر شرح المقاصد (سعد الدين التفتازانى) ص ١٢٨ ج ٢ . ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين . فخر الدين بن عمر الرازى ص ١٥٦ - ١٥٧ - ط ١ المطبعة الحسينية المصرية .

الانسانى نجد للفلاسفة الاسلاميين حديثا شافيا فى بيان حاجة المجتمع الانسانى إلى النبوة ، وفحواه : (أن الانسان مدنى بالطبع — أى محتاج فى تعيشه إلى التمدن وهو اجتماعه مع بنى نوعه — للتعاون والتشارك فى تحصيل ما يحتاجون إليه من الغذاء الموافق . واللباس الواقى من الحر والبرد . وللسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامى من السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ، ولا يمكن للإنسان الواحد القيام بجميعها . . . ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم إلا بمعاملات فيما بينهم ، ومعاوضات ، ولا ينتظم إلا بقانون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ، ضابط لما لا حصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور فيختل أمر النظام . لما جبل عليه كل واحد من أنه يشتهى ما يحتاج إليه ، ويغضب على من يزاحمه ـ وذلك القانون هو الشرع ـ ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغى ، متميزاً عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل ، واستحقاق طاعة وانقياد وإلا لما قبلوه ولم ينقادوا له . وأن يكون إنسانا يخاطبهم ، ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه فى مواضع الاحتياج ، ومظان الاشتباه ، فتلك الخصوصية هى البعثة والنبوة . وذلك الإنسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم ، والسياسات فى حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبى) [١] .

ومن هنا نستطيع القول : إن تجارب التاريخ تقرر لنا أصالة الدين فى جميع حركات التاريخ الكبرى ، ولا تسمح لأحد أن يزعم أن العقيدة الدينية شىء تستطيع الجماعة أن تلغيه ، ويستطيع الفرد أن يستغنى عنه فى علاقته بتلك الجماعة ، أو فيما بينه وبين سريرته المطوية من حوله . وليس لأى عامل من عوامل الحركات الإنسانية أثر أقوى ، وأعظم من عامل الدين . وقوة الدين هذه لا تضارعها قوة الوطنية ، أو العصبية ، أو قوة الشرائع والقوانين

(١) شرح المقاصد صفحة ١٣٣ ج ٢

أو قوة العرف ، أو قوة الأخلاق . لأن هذه القوى ترتبط بالعلاقة بين الفرد وهذه الأشياء المحدودة . ولكن قوة الدين ترجع : إلى العلاقة بين الفرد والوجود كله . ومن أدلة الواقع على أصالة الدين : أننا نلمس هذه الأصالة عندما نقارن بين جماعة متدينة وجماعة أخرى لا دين لها ، كما نلمسها عند المقارنة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة ، وفرد آخر معطل الضمير مضطرب الشعور يمضي فى الحياة بغير محور يلوذ به ، وبغير رجاء يسمو إليه ، والفرق واضح بين الجماعتين وبين الفردين .

ونعود إلى محاولات المـاديين فى استبدال توجيهات الدين للإنسان — أفرادا أو جماعات — بتوجيهات إنسانية بحتة ونقول لهم مع « جمال الدين الأفغانى » : إن حفظ نظام المجتمعات الإنسانية إنمـا يـكون بأحد أمور أربعة :

الأول : أن يحاول كل شخص تحصيل رغباته بالقوة . فيعتمد على قوته الشخصية فى الدفاع عن نفسـه ، ويظل حذرا متحفزا لدفع الأخطار عن نفسه .

والثـانى : أن يعتمد فى ذلك على شرف النفس الإنسانية كما يحلو لأصحاب الأهواء أن يرددوا ذلك .

والثالث : أن يعتمد فى ذلك على حـكومة لا دينية .

والرابع : أن يعتمد فى ذلك على الاعتقاد بوجود إله قادر، عالم، متصرف فى العالم كيف يشاء ، وأن هناك يوما يبعث فيه الناس ويوفى كل جزاءه بحسب عمله خيرا أو شرا .

فأما المدافعة الشخصية : فلا يمـكن الاعتماد عليها . لأن الأمر حينئذ سيكون معتمدا على القوة . والقوى يأخذ ما يشاء . وسيسحق الضعيف حتى يظهر من هو أقوى منه فيسحقه . ويستمر الصراع بين القوى وربمـا فنى النوع الإنسانى .

وأما شرف النفس : فهو يبتعد بصاحبه عما يذم عند من يعيش معهم ، وشرف النفس ليس له حقيقة متفق عليها بين جميع الأمم . فليس هناك حد معين متفق عليه تقف الشهوات عنده . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى: أن لكل كائن فى عالم الإمكان علة غائية . والعلة الغائية لأعمال الانسان إنما هى نفسه فهو يلتمس من شرف النفس ما يكفل له محبة الناس . لكى يحقق أكبر قدر ممكن من المنافع . وطبقات الناس تختلف فى ذلك : فاحتياجهم للصفات الحميدة لكى يحققوا رغد العيش لأنفسهم ليس واحدا ، فما يحتاجه الحاكم ليس بمقدار ما يحتاجه المحكوم ، والأقوى يطلب ما يكفيه من هذه الصفات وما يجاوز ذلك فهو ليس فى حاجة إليه .

فلو كان قوام النظام فى العالم الانسانى — بشرف النفس — لا نطلقت أيدى العدوان من الطبقات الرفيعة فيما دونها ، وتفتحت أبواب الشر والفساد فى وجه هذا النوع الضعيف .

هذا إذا سلمنا أن كل إنسان يقف عند حدود مايظنه شرفا ، ولا يخالفه لا فى السر ولا فى العلن . ولكن الواقع غير ذلك : فما دام الباعث على التحلى بشرف النفس هو تحسين المعيشة — فان الشخص يعتنق الصفات الحميدة فى الظاهر فقط . فهذا يكفل له الحياة ورغد العيش وقليل من الناس الذين يستوى فيهم الظاهر والباطن ، وعلى هذا لا يصلح شرف النفس أن يكون ميزانا للعدل ، ولا تقف بكل عند حده . ولا يكف النفوس عن تعدى الحدود . وحب المحمدة لا يكفى لكى تتمسك النفس بالشرف ، لأن معظم الناس يغلب الشهوات على مقتضى المدح والثناء ، ولأن معظم المؤرخين والشعراء الكاذبين ينثرون المحامد على أصحاب الثروة والجاه دون نظر إلى منشأ الجاه ، ولا موارد الثروة ، ولهذا : يطلب كثير من الناس الغنى والجاه ، ويضحون بكل شىء بعد ذلك .

فلم تبق ريبة فى قصور صفة شرف النفس عن الكفاية فى تعديل

الأخلاق ، وتحديد الشهوات ، وحجب العدوان ، وحفظ النظام الانسانى ، اللهم إلا أن تكون مستندة إلى عقيدة فى دين وتكون حقيقتها محدودة فى ذلك الدين — فعند ذلك تكون دعامة لبناء الشركة الانسانية ، ومعقدا لروابط الألفة ، وسببا لانتظام سلسلة المعاملات . لاستنادها على الدين لا بنفسها مجردة .

وأما الحكومة : فانها تسيطر على المحكومين . وتقيم القوانين على ما يظهر من أعمال ، وأما مايحدث فى الخفاء فليس لها سلطان عليه . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى: إن الحاكم نفسه ليس هناك من الوازع مايجعله يسير سيرا قويماً فى حكمه . ولو فرضنا أنه أحسن التصرف فى الظاهر . فمن يضمن لنا أنه سيحسنه أيضاً فى الخفاء . وهكذا فالحكومة أيضاً لا تؤدى الغرض المطلوب .

وأما الاعتقاد بالألوهية ، وبيوم الجزاء وخواه : الإيمان بأن للعالم صانعاً عالماً بكل شىء ، سامى القدرة ، وأنه قدر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه فى الدار الآخرة . فهذه العقيدة — هى الوحيدة — التى تقمع الشهوة ، وتردع الهوى .

فهذان الاعتقادان هما : وسيلة إحقاق الحق ، والتوقف عن الشرور فى السر والعلن . وبدون هذين الاعتقادين . لا تستقر هيئة الاجتماع الإنسانى ولا تلبس المدنية سربال الحياة ، ولا يستقيم نظام المعاملات ، ولا تصفو صلات البشر من شائبات الغل ، وكدورات الغش . وذلك : أن العلة الغائية لأعمال الإنسان هى نفسه . فإذا لم يؤمن بأن هناك ثواباً وعقاباً فلا يوجد مايحمله على تحمل الفضائل والابتعاد عن الرذائل — وخصوصاً — إذا كان فى مأمن من الناس[1] .

ويختتم « جمال الدين الافغانى » حديثه عن هذه النقطة بقوله (فلم تبق

---

[1] نظر الرد على الدهريين ص ٧٢ — ٨٣

ريبة أن الدين هو السبب الفرد لسعادة الإنسان . فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق ، ولم يخالطه شيء من أباطيل من يزعمونه ، ولا يعرفونه فلا ريب : أنه يكون سبباً فى السعادة التامة والنعيم الكامل . . . ويرفع أعلام المدنية لطلابها بل يفيض على المتدينين من ديم الكمال العقلي والنفسي ما يظفرهم بسعادة الدارين)[1] .

الإسلام ضرورة للإنسان :

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى عدة نتائج هامة — بالنسبة لضرورة الدين للإنسان — وهى : أن الدين لازم الإنسان فى جميع أطواره — سواء كان هذا الدين صحيحاً ، أم فاسداً — وأن الأديان السماوية قد أمدت الإنسان بعناصر بناء مجتمعاته ، وبنى حضاراته على أساس من هذه العناصر بحيث أمكن لمتتبعى الحضارات الإنسانية أن يقولوا بسهولة : إن المجتمعات ذوات الحضارات العظيمة ، ظلت حضاراتها قائمة قوية فيها . مادامت متمسكة بهذه العناصر ، وأنها عندما فقدت هذه العناصر انهارت حضارتها.

هذه العناصر التى اكتسبها الإنسان من الأديان السماوية ، وبنى عليها حضارته كثيراً ما اعتنقها الإنسان فى ثنايا دين فاسد ، ولكنها على أية حال من أصل إلهى . وهذا هو الذى أعطاها قداستها فى النفوس — سواء شعر الناس بذلك أم لم يشعروا — .

ومن هنا نستطيع القول : بأن الأديان السماوية كانت ضرورة من ضرورات البشر — وخصوصاً — أنها إلى جانب قيامها بمهمة تنظيم المجتمعات البشرية . قامت أيضاً بتحديد العلاقة بين الإنسان وبين الكون الذى يعيش فيه ، وبينه وبين خالقه وخالق الكون كله ، وأعطته إجابات عن الأسئلة التى تتعلق بهذه النواحى ، والتى لا يستطيع العقل الإنسانى وحده

---

(١) المصدر السابق . ص ٨٣

أن يصل إليها ، والتى لاتطمئن النفس الإنسانية بدون الوصول إلى إجابات عنها ، أعطت الأديان السماوية هذه الإجابات فى الحدود التى يطيقها العقل الإنسانى .

ويمكن القول أيضاً : إن الأديان السماوية ، إنما هى دين واحد أنزله الله على البشر على مراحل بحيث تأتى كل رسالة سماوية ملائمة لمرحلة من مراحل تطور الإنسان ، وختمت هذه المراحل برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ومن هنا كان الإسلام هو دين الله الكامل . فقد عالج شئون البشر كلها فى حياتهم الدنيا وفى الآخرة .

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى : فإن معتنقى الأديان السماوية السابقة قد حرفوا فيها ، وبدلوا . وقام الإسلام بالتنبيه على مواضع التحريف والتبديل ، وبين الحقيقة كاملة بهذا الشأن . حتى يظهر دين الله صحيحاً فى جميع مراحله وحلقاته .

ومن هنا : يظهر كيف أن الإسلام ضرورة للإنسان . لأنه دين متكامل من جميع النواحى التى يلزم فيها الدين للإنسان .

ويتضح هذا : عندما نستحضر فى أذهاننا بعض سمات الدين الصالح ، ونطبقها على الإسلام . لقد لازمت الدين على إطلاقه عدة سمات وهى :

١ — أن تدين به جماعة تستمر وقتاً طويلا فى الزمان ، وتتعاقب فيه الأجيال ؛ ويكون مناسباً للجماعة على هذا النحو .

٢ — أن تدين به الجماعة فى العصر الواحد على تفاوت أبنائها فى المعارف والطباع ؛ ولا يؤخذ على الدين أنه يحسب حساب أفراد الجماعة كلها .

٣ - أن يريح ضمير الإنسان فيما يجهله من شئون الغيب ؛ وأسرار الكون التى لايحيط بها عقله المحدود ؛ وعلى هذا : لايؤخذ على الدين أن

يقرب هذه الأسرار بأسلوب المجاز والتشبيه ؛ أو الرمز الذى تتفاوت العقول فى إدراكه على قدر تفاوتها فى القدرات العقلية .

إذا سلمنا بهذه السمات ؛ أو الشرائط اللازمة لكل دين من الأديان . فلنحاول أن نوفق بينها وبين مطالب الجماعات ، ومطالب النفس الإنسانية فى أعماقها — من حيث صلاتها الدائمة بعالم الغيب ، وعالم الشهادة — .

وإذا ما قمنا بمحاولة التوفيق هذه وجدنا : أن الأديان تتفاوت فى وصولها إلى درجة الكمال وتظهر أفضلية دين على آخر بمقدار شموله لمطالب الروح ، وارتقاء عقائده وشعائره فى آفاق العقل والضمير .

ولو نظرنا إلى العقيدة الإسلامية : لوجدناها شاملة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى . وبهذا يكون الإسلام ديناً لايدانيه دين فى شمول حقائقه . وخلوص عبادته وشعائره من شوائب الملل الغابرة .

وتتبين هذا : إذا ما نظرنا إلى بعض العقائد غير الإسلام . تلك التى تؤدى إلى انقسام الشخصية الإنسانية على نفسها . وتمزق الضمير الذىيكون عند ذلك حائراً بين مطالب الجسد ومطالب الروح . وبين سلطان الأرض وسلطان السماء . وبين فرائض السعى وفرائض العبادة . فتصاب النفس الإنسانية بما يشبه الفصام .

ويبدو : أن الشمول الذى امتازت به العقيدة الإسلامية صفة خفية عميقة لاتظهر من الناحية العملية إلا بعد الدراسة الوافية . والمقارنة بين الأديان — وخاصة فى الشعائر . والمراسيم التى يتلاقى المؤمنون عليها فى بيئاتهم الاجتماعية — وبهذا . فالناظر الوثنى . أو الناظر البدوى لايدرك الشمول فى العقيدة الإسلامية إلا بعد الاطلاع على حقائق الدين . والتعمق فيه . ولكن من السهل على الناظر القريب . أن يلمس هذا الشمول عندما يراقب المسلم فى معيشته وعبادته .

فعندما ظهر الإسلام كان الدين مرتبطاً — بالمعبد ، والكاهن ، والأيقونة والأوثان — سواء فى عبادة الوثنيين ، أو عبادة أهل الكتاب ، واستمر ذلك بعد ظهور الإسلام ، فالمتدينون قطع من المعابد لا يستطيعون أن يستقلوا بدينهم ، لا عن المعابد ولا عن كهنتها .

فلما ظهر الإسلام فى هذا الجو ، كان المعمول فى عقيدته واضحاً ، وظهر للناظر أن المسلم وحدة كاملة فى أمر دينه ، فهو مستقل عن المعبد وعن الكاهن ويصلى فى أى مكان ، ولا يتحكم أحد من الناس فى نجاته ، وأينما يتوجه فثم وجه الله . والعبادات كلها فى الإسلام . ليست مرتبطة بالكهانة ، ونبى المسلمين نفسه ما هو إلا بشر يبلغ رسالة ربه ، ولا يتحكم فى مصير أحد . كما بين ذلك القرآن الكريم بأوضح بيان فإذا كان هذا هو حال النبى ، فما بالك بحال أئمة الدين ؟

وعلى هذا : فإذا فسد رجال الدين المسلمون . فلا يترك المسلم دينه بسبب ذلك . — كما يحدث عندما يترك المتدينون بالأديان الأخرى دينهم بسبب فساد رجال الدين — لأن المسلم يؤمن بأن الدين دين الله الذى آمن به . وليس بينه وبين الله واسطة . فالكل أمام الله سواء . ومسئوليته عن الدين أمام الله تساوى مسئولية رجل الدين .

وهكذا : عندما يسلم المسلم يصبح الإسلام شأنه الذى لا يعرف لأحد حقاً فيه أعظم من حقه . أو حصة فيه أكبر من حصته . أو مكاناً يأوى إليه . ولا يكون الإسلام فى غيره .

وإذا كان المسلم مستقلا عن المعبد ، والكاهن هكذا . فإنه أيضاً : لا ينقسم قسمين بين الدنيا والآخرة . أو بين الجسد والروح . ولا يعانى الفصام الذى يشق على النفس احتماله . لأن الإسلام يطلب من المسلم أن يبتغى الدار الآخرة . ولا ينس نصيبه من الدنيا : فالإسلام يوحد الإنسان ويجعله مستقلا بدنياه وآخرته ، وهو بهذا يشفيه من الفصام الذى لا تستريح

إليه النفس إلا عندما يضطر الإنسان إلى الهرب من العمل الكامل في حياته، ويتخلص به من القهر الذي يحل به عندما يخضع لسلطان غير سلطان الله . عند ذلك يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله . والإسلام بعقيدته الشاملة لا يرضى بالتفرقة بين ما لقيصر وما لله ، فإن الأمر كله لله ، ومهمة المسلم أن يطوع قيصر لله . وهذا التطويع الذي أوجبته العقيدة الشاملة ، كان له الأثر في صمود الشعوب الإسلامية لسطوة الاستعمار ، وإيمانها القوي بأنها دولة دائلة ، وحالة لا بد لها أن تتحول .

ورفضت العقيدة الإسلامية كل مظاهر الفصل بين الروح والجسد ، ورفضت في الجملة : أن يرضى الإنسان بـ « الفصام الوجداني » ويراه حلا قابلا للدوام بالنسبة لمشكلة الحكم والطاعة . والعقيدة الشاملة التي تجعل للمسلم « وحدة كاملة » هكذا ، لها شأن عظيم يتجلى في عمل الفرد المسلم في نشر الدعوة الإسلامية ، فقد انتشر الإسلام على أيدي أفراد بالقدوة الصالحة ، فالغالبية العظمى من المسلمين أسلموا على أيدي التجار ، وأصحاب الطرق الصوفية .

والاعتراف بحقوق الجسد في العقيدة الإسلامية ، لا يؤدي إلى إنكار الروح . لأنه لا يوصف بالشمول دين ينكر الجسد ، كما لا يوصف بالشمول دين ينكر الروح ، فالتصوف مباح في الدين الاسلامي ما لم يتعارض مع التوحيد ، بل قد وجد التصوف بين المسلمين .

والاسلام بشموله خاطب الانسان روحاً وجسداً ، وعقلا وضميراً بغير بخس ولا إفراط في ملكة من الملكات .

والمسلم بسبب شمول عقيدته ، يعتدل في مشكلة المشاكل التي تعرض للمتدينين ، فيؤمن بالقدر ، ويؤمن بالتبعة والحرية الانسانية ، ولا يعترف بأن الخطيئة موروثة في الانسان قبل ولادته ، ولا بأنه يحتاج في التوبة عنها إلى كفارة من غيره .

وإلى هنا تبين : أن العقيدة الإسلامية شاملة للنفس الانسانية بجملتها — من عقل وروح وضمير — .

وتوصف العقيدة الاسلامية بالشمول . لأنها تشمل الأمم الانسانية جميعاً ، كما تشمل النفس الانسانية بجملتها من عقل وروح وضمير ؛ فليس الاسلام دين أمة واحدة ، ولا هو دين طبقة واحدة ، وليس هو للسادة المسلطين ، دون الضعفاء المسخرين ولا هو للضعفاء المسخرين ، دون السادة المسلطين . ولكنه رسالة تشمل بنى الانسان من كل جنس .

فلا فضل لأحد على آخر بسبب سلالة أو طبقة ، ولكن مقياس الفضل هو : العمل والصلاح — والضعيف الذى يستطيع العمل . يمكن أن يصل إلى الفضل بالصبر ، وعدم الاستسلام بضعفه .

وهذا الشمول فى العقيدة حقق للمسلمين ميزة القوة ، فغلبوا أقوياء الأرض ، وميزة الصمود ، فصمدوا عندما ذاقوا بأس القوة مغلوبين مدافعين .

وشمول العقيدة . ميز الاسلام بميزة لم تعرف لدين كتابى آخر ، فتحول أهل الكتاب إلى الاسلام ، والتاريخ لم يسجل تحولا إجماعيا من دين كتابى إلى دين كتابى آخر بمحض الرضا والاقناع كما حدث فى الاسلام .

وإذا كان هذا بالنسبة لأهل الكتاب ، فإن دول الحضارة لم تتحول إلى دين كتابى بطريقة إجماعية ، كما تحولت إلى الاسلام ، وكل الذين اعتنقوا الأديان السماوية الاخرى كانوا وثنيين .

ولنعد مرة أخرى إلى سمات الدين الصالح — فى نقطة هامة — تتعلق بالعصر الحاضر وتتمثل فى موقف الدين من العلم : فاذا كانت العقيدة الدينية من لوازم الجماعات البشرية فليس معنى هذا أنهم يريدون منها دروساً علمية ، أو حيلا صناعية ، وبذا لايقاس صلاح العقيدة الدينية بمقياس الدروس العلمية ، وحيل الصناعة . ولكن يكفيها أنها تنهض بالعقل والعزيمة ،

ولا تمنعها عن سبيل العلم والصناعة ، ولا تحول بين معتنقيها ، وبين التقدم فى الحضارة ؛ وأطوار الاجتماع . وينبغى أن يلاحظ فى هذا المجال، أن تكون العقيدة صالحة للجماعة البشرية على مختلف درجاتها من الثقافة . كما ينبغى أن تصلح للأجيال المختلفة فى عصور متطاولة . كما سبق أن أوضحنا .

والعقيدة الاسلامية . هى التى تتوفر فيها هذه الشروط : فهى صالحة لحياة الجماعات البشرية وأن الجماعات التى تدين بها ؛ تستمد منها حاجتها من الدين الذى لاغنى عنه ؛ ثم لاتفوتها حاجتها إلى العلم والحضارة ، ولا استعدادها لمجاراة الزمن حيثما اتجه بها مجراه .

وعلى هذا : فالعقيدة الاسلامية تغنى الجماعة لاسلامية فى باب الاعتقاد ولا تصدها عن سبيل المعرفة والتقدم ، وهى لذلك تحقق ضرورة الاعتقاد، وتمنع الضرر الذى يبتلى به من تصدهم عقائدهم عن حرية الفكر وحرية الضمير .. وليس للعلماء ولا للفلاسفة أن يطلبوا من الدين غير ذلك[1] وفوق ذلك فانها تحثهم بشدة على هذه الحرية .

تبقى نقطة أخرى هامة وهى : خاصة بكون الاسلام على وجه الخصوص أصلح الاديان لبناء الحضارات الانسانية على أساس سليم ، وحفظها من الانهيار فان الامور التى تقوم عليها سعادة البشر أربعة : وكل هذه الامور تتوفر فى الدين الاسلامى دون غيره وهذه الامور هى :

أولا : صفاء العقول من الخرافات والاوهام . فان الاوهام والخرافات توقف حركة الفكر ، وتحول بين العقل . وكشف الامور على ماهى عليه فيسهل عليه قبول الاوهام .

وأن أول ما يمتاز به الاسلام : هو الاعتقاد بأن الله تعالى منفرد

---

(١) انظر الإسلام فى القرن العشرين حاضره ومستقبله للعقاد ص٣٣—٣٦ والفلسفة القرآنية — العقاد ص ٦—١٠ ، وحقائق الإسلام وأباطيل خصومه — العقاد ص ١٩ .

بتصريف الا كوان ، متوحد فى خلق الفواعل والافعال ، ولا يجوز الاعتقاد بأن أى كائن غير الله له أثر فى هذه الأشياء ، ولا يجوز الاعتقاد فى أن الله ظهر فى لباس البشر أو أى شىء آخر ، ولا أن ذات الله تعالى نالت شيئاً من الآلام لمصلحة أحـد من الخلق ، وأغلب الأديان الموجودة لايخلوا من هذه الأوهام .

ثانياً . أن تـكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف . بأن يحس كل إنسان بأنه لائق بأية مرتبة من مراتب الـكمال الإنسانى ماعدا مرتبةالنبوة.

ولا يتوهم أى شخص أنه ناقص الفطرة أو منحط المنزلة لا يرق إلى الـكمالات ، وهذا يؤدى إلى التنافس فى الشرف والرق إلى مراتب الـكمال.

والدين الإسلامى هو الذى يكفل هذا للناس جميعاًدون الأديانالأخرى ويكفى أن تنظر إلى نظام الطبقات فى البرهمية ، والعنصرية فى اليهودية ، وسلطة الرؤساء عند المسيحيين ، لنتبين كيف أن الدين الإسلامى سما بأهله، وأن هذه الأديان سببت لمعتنقيها كثيرا من المتاعب .

ثالثاً : أن تـكون عقائد الأمة مبنية على البراهين القوية ، والأدلة الصحية ، وأن يبتعدوا عن الظنون أو تقليد الآباء فى بناء هـذه العقائد . والقانعون بالظن وتقليد الآباء تقف بهم عقولهم عند الذى تعودت إدراكه فلا يجتهدون فى الفـكر والنظر . وإذا استمر ذلك طويلا تتبلد أفهامهم وتتعطل قواهم العقلية عن أداء وظائفها فتعجز عن تمييز الخير من الشر ويحل بهم الشقاء .

والدين الإسلامى يكاد يكون منفردا من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل وتوبيخ المتبعين للظنون ، ويطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم .

ونظرة إلى الأديان الأخرى لاتجـــد منها ما يساويه أو يدنو منه فى هذه المزية .

فالمسيحيون يقررون : أن المسيحية فوق نظر العقل . وأغلب أصول دين — براهما — تخالف صريح العقل .

رابعاً : أن يكون فى كل أمة طائفتان :

طائفة تقوم بتعليم سائر الأمة ، وتغرس فيها المعارف الحقة الصافية ، وتبين لها طريق السعادة . وطائفة تقوم على تهذيب النفوس ، وتبين الفضائل والرذائل وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، والعقل يشهد بذلك ، والدين الإسلامى هو الذى يكفل هذا دون الأديان . فهو يعتبر أن نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم وإمامة المؤدب الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر . ركنان أساسيان من أهم أركان الدين[1] .

وهكذا يثبت لنا : أن الدين ضرورة بالنسبة لتوجيه النوع الإنسانى أفرادا وجماعات وأن الدين الإسلامى هو أصلح الأديان السماوية ، وهو من أجل ذلك أشملها وأصلحها إلى يوم القيامة . وتسقط دعوى الماديين — بأن الدين لا ضرورة له ، وأن العلم يمكن أن يقوم بدلا من الدين بمهمة توجيه الإنسان أفرادا وجماعات — فقد بينا كيف أن العلم منذ ادعى لنفسه هـذه الصلاحية إلى يومنا هذا . لم يستطع أن يؤدى هذه المهمة : بل إن الإنسانية وصلت على يديه إلى مرحلة من التعاسة النفسية والعصبية لم تصل إليها فى أسوأ حالات الهمجية والتوحش .

ومن الغريب أنه مع وجود الاسلام بين أيدينا ، ووضوح فشل العلم فى مهمة توجيه الانسان وجدنا فى مجتمعاتنا ، الإسلامية من يعارضون سيادة الشريعة الإسلامية فى مجتمعاتنا ويروجون بدلا منها لمذاهب اجتماعية واقتصادية وقانونية لا دينية . والخطر على مجتمعاتنا ليس متمثلا فى الماديين الغربيين بقدر ماهو متمثل فى أولئك الذين يسمون أنفسهم مسلمين وماهم بمسلمين . وكيف يكون مسلماً من يرفض تحكيم شرع الله فيما بين الناس ويطلب تحكيم الهوى بدلا منه .

---

(١) أنظر الرد على الدهريين — ٨٢—٩٣ .

موقف الاسلام من الفكر المادى الحديث فى سماته العامة

لقد قلنا فيما سبق : إن العناصر المشتركة فى الفكر المادى الحديث ، هى حصر الموجود فى المحسوس ، وحصر وسيلة المعرفة فى الحواس ، وإبعاد الدين عن توجيه الانسان أفرادا أو جماعات بالنسبة لتحصيل سعادته وإحلال العلم محله .

وتوصلنا فى مناقشتنا لهذه الأمور الثلاثة إلى نتائج هامة وهى : أن العقل يحكم بأن الموجود لاينحصر فى المحسوس ، وأن وسيلة المعرفة لاتنحصر فى الحواس ، وأن العلم قد فشل فى توجيه الانسان وبدلا من أن يجلب له السعادة جلب عليه الشقاء ، وأن الدين ضرورة بالنسبة للإنسان فى تحصيل سعادته فى الدنيا والآخرة .

والآن ينبغى أن نبين موقف الاسلام بإزاء هذه النقاط الثلاثة — وموقف الاسلام واضح كل الوضوح فى نصوصه ، وفى روحه التى صبغت الفكر الاسلامى وعثلها علماء الكلام المسلمون قديماً وحديثاً ، وترجموها فى إنتاجهم الفكرى عندما فلسفوا مبادىء الاسلام ودافعوا عنها ضد تشكيكات الملحدين والزائغين .

المعرفة الانسانية والوجود فى نظر الاسلام :

وكما قلنا فيما سبق : إن فكرة حصر الموجود فى المحسوس . وفكرة حصر وسائل المعرفة فى الحواس مرتبطان معاً فى الفكر المادى الحديث . وينبغى أن نربط بينهما فى المعالجة . نقول هنا أيضاً : إننا سنعالج هاتين النقطتين معاً فى سياق واحد ليسهل تنظيم الفكرة وبلورتها .

إذا كان الماديون فى القرن التاسع عشر يرون : أن المعرفة المعتبرة لاتتأتى للإنسان إلا إذا كانت مستندة إلى الحواس . وبذا فإن الإنسان

لايستطيع الحكم على ماوراء الحواس ، وتفاقم الأمر فلم يقف عند تعليق الحكم ، بل تمدى ذلك إلى إنكار ماوراء المحسوس كلية واعتباره خرافة .

وجاء القرن العشرون وتغير الأمر بعض التغيير ، فاصطبغ الفكر المادى بصبغة أخرى وهى : نفى اليقين عن القضايا التجربة التى تتحدث عن المحسوسات والاكتفاء فيها بالرجحان . فضلا عما وراء المحسوس سواء كان ذلك الإله أم الاخلاق أم الحقائق المطلقة على وجه العموم ، حتى أكثر الماديين تساهلا مع الدين من أمثال « جيمس » لايعتبرون الدين إلا على أنه مطلب من مطالب النفس الإنسانية . ليس من العدل الوقوف فى وجه الإنسان حين يتوجه نحو الدين سواء كان الدين حقيقة واقعة أم مجرد خيال لاوجود له . وقد أبطلنا هذه الأفكار فى مواضعها من هذه الرسالة وسلم لنا كما قلت : أن ماوراء المحسوس موجود ، وأن للمعرفة الإنسانية تستطيع أن تصل إليه وتأخذ فى شأنه صفة اليقين . على اعتبار أن اليقين موجود عند الإنسان منذ وجد إلى يومنا هذا . بالرغم من الجهود الفكرية الضخمة التى بذلت لزعزعة هذا اليقين .

كما سلم لنا أيضاً : أن وسائل للمعرفة متعددة ، وكل منها يعطى يقيناً فى الحدود التى خلقت لتعمل فى نطاقها فحدود الحواس هى ما ظهر من الكون واستطاعت الوصول إليه — وحدود العقل هى النظر فى هذه المحسوسات وتحليلها ويستطيع العقل أن يصل فى هذا الطريق إلى وجود صانع لهذا الكون وتنتهى هنا حدوده . ولكن هناك آفاقاً أخرى لابد من ارتيادها مثل طبيعة هذا الصانع وصفاته وعلاقته بالكون ، وما يجب على الإنسان نحوه — إلى غيره ذلك — هذه الآفاق لا يستطيع العقل أن يصل إليه وحده وهنا تأتى وسيلة أخرى من وسائل للمعرفة لتساعد العقل الإنسانى — وهى الإلهام أو الوحى من الله تعالى

وموقف الإسلام من هذ ... شكلات يتسق تمام الاتساق مع —

النتائج الصحيحة التي يسلمها العقل توا عندما يكون مقصد الباحث هو الوصول إلى الحقيقة بدون تعصب أو هوى .

وهو واضح فى نصوص الإسلام ، وفى روحه ، وفى الفكر الإسلامى. فقد اشترط الإسلام لكى يكون الشخص مسلماً : أن يؤمن بالغيب إيماناً يقينياً ، كما اعترف بوسائل المعرفة المختلفة وهى الحواس ، والعقل،والوحى وما يجرى مجراه من أنواع الإلهام .

فأما موقف القرآن من الغيب واليقين فقد دلت عليه آيات كثيرة . فوصف الله فى سورة البقرة المتقين المؤمنين الذين يهتدون بالكتاب الذى لاريب فيه وهو القرآن . بأنهم الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة ؛ ومما رزقهم ينفقون ، وأنهم الذين يؤمنون بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، وما أنزل على الرسل من قبله ، وبأنهم الذين يوقنون بالآخرة — أى بالبعث والقيامة والجنة والنار والحساب والميزان — وسمى كل ذلك بالآخرة لأنه بعد الدنيا .

والإيمان بالآخرة داخل فى الإيمان بالغيب . فإن الغيب كما قال السدى عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (ماغاب عن العباد من أمر الجنة والنار وما ذكر فى القرآن) وهو كما نقل أبوجعفر الرازى عن أبى العالية فى تفسير قوله تعالى «يؤمنون بالغيب» قوله(يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه ويؤمنون بالحياة بعد الموت وبالبعث فهذا غيب كله)[1] .

وهذا يدل على أن الغيب المطلوب من المؤمن أن يؤمن به : هو ماوراء الحواس مما أخبر به الله تعالى فى كتابه الكريم* .

---

(١) تفسير القرآن العظيم للحافظ بن كثير تحقيق عبدالعزيز غنيم . محمد أحمد عاشور — محمد ابراهيم البنا — ص ٦٣ ج ١ — دار الشعب .

* يمكن أن يعتبر إلى جانب هذا ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة قاطعة ووصل إلينا عنه صلى الله عليه وسلم بطريقة يقينية أو قريبة جداً من اليقين

اقرأ قول الله تعالى « ألم . ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون . أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون »[1] .

ومن هذا القبيل قوله تعالى « طس . تلك آيات القرآن وكتاب مبين . هدى وبشرى للمؤمنين . الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون »[2] .

وأيضاً قول الله تعالى فى سورة لقمان « ألم . تلك آيات الكتاب الحكيم هدى ورحمة للمحسنين . الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون . أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون »[3] .

وإذا كانت هذه الآيات السابقة تجعل الإيمان بالغيب على وجه العموم صفة من صفات المؤمنين المتقين الذين يهتدون بالكتاب — والإيمان هو التصديق الجازم — ، وتصرح بأن التيقن من أمور الآخرة — على وجه العموم — صفة من صفات أولئك المتقين المذكورين . فإن هناك آيات أخرى لتحدث عن أمور تفصيلية من الغيب المتعلق بالإنسان عند الموت وبعده.

ومن هذا القبيل : ما أخبر به القرآن الكريم فى سورة الواقعة عن الناس عند الموت بما يفيد أنهم أنواع ثلاثة . فإما أن يكون الواحد منهم من المقربين وإما أن يكون ممن دونهم من أصحاب اليمين ، وإما أن يكون من المكذبين بالحق الضالين عن الهدى الجاهلين بأمر الله . فيخبر كل منهم بمصيره بعد الموت . فإن كان المحتضر من المقربين يخبر بأنه سوف يكون فى روح وريحان وجنة نعيم . وإن كان المحتضر ممن دونهم من أصحاب اليمين يخبر بأن له سلاما من أصحاب اليمين ، وإن كان المحتضر من المكذبين بالحق

---

(١) سورة البقرة . الآيات ١ — ٥

(٢) سورة النمل ١ — ٣ (٣) سورة لقمان ١ — ٥

الضالين عن الهدى يخبر بأنه فى نزل — أى فى ضيافة من حميم وتصلية جحيم — أى تقرير له فى النار التى تغمره من جميع جهاته .

ويعقب الله تعالى على هذا الخبر الذى أخبر به عن المحتضر على النحو السابق بقوله :

« إن هذا لهو الحق اليقين » اقرأ قول الله تعالى :

« فلولا إذا بلغت الحلقوم . وأنتم حينئذ تنظرون . ونحن أقرب إليه منكم ولكن لاتبصرون . فلولا إن كنتم غير مدينين . ترجعونها إن كنتم صادقين • فأما إن كان من المقربين • فروح وريحان وجنة نعيم • وأما إن كان من أصحاب اليمين • فسلام لك من أصحاب اليمين • وأما إن كان من المكذبين الضالين • فنزل من حميم وتصلية جحيم • إن هذا لهو حق اليقين• فسبح باسم ربك العظيم »[1] .

وإذا كانت الآيات السابقة مباشرة تتحدث عن بعض تفاصيل الغيب المتعلق بما يحدث للإنسان عند الموت وبعده • فإن القرآن يتحدث عن تفاصيل غيبية فى مجالات أخرى متعددة . ومن هذا القبيل ماجاء فى سورة الحاقة • فيقسم الله على أن القرآن كلامه ووحيه وتنزيله على عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وأن القرآن قول محمد صلى الله عليه وسلم يبلغه عن ربه، وأنه رأى جبريل - وهو أيضاً غير متهم بالنسبة للغيب - وليس القرآن بقول شيطان رجيم ، ولا بقول شاعر ، ولابقول كاهن • بل هو تنزيل من رب العالمين ، وأن محمدا لو تقول على الله بعض الأقاويل لانتقم منه انتقاماشديدا لايستطيع أحد أن يدفعه وأن القرآن تذكرة للمتقين .

ومع هذا البيان والوضوح يوجد من يكذب بالقرآن ، وأن هـذا التكذيب أو القرآن حسرة على الكافرين يوم القيامة ، قال تعالى عن هذا الخبر السابق « إنه لحق اليقين » يقول الله تعالى « فلا أقسم بما تبصرون .

---

(١) سورة الواقعة ٨٣—٩٦

وما لا تبصرون إنه لقول رسول كريم • وماهو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون • تنزيل من رب العالمين • ولو تقول علينا بعض الأقاويل • لأخذنا منه باليمين • ثم لقطعنا منه الوتين • فما منكم من أحد عنه حاجزين • وإنه لتذكرة للمتقين • وإنا لنعلم أن منكم مكذبين وإنه لحسرة على الكافرين • وإنه لحق اليقين • فسبح باسم ربك العظيم»(١)

ومن كل ذلك يتضح : أن الله تعالى قرن الإيمان والتقوى بالتصديق بالغيب — الذى أخبر به الوحى الصادق — تصديقا يقينيا ، وأنه تعالى وصف هذه الأمور الغيبية — التى أخبر بها — بأنها على حق يقينى . وبذا يكون هذا الغيب حقيقة يقينية ويمكن معرفته معرفة يقينية . ومن هنا نفهم كيف أن الله سبحانه وتعالى خصص معظم القرآن الكريم لمناقشة المبطلين والمتشككين فى ثلاث عقائد أساسية وما يتفرع عنها وهى :

(أ) وحدانية الله تعالى .

(ب) ونبوة محمد صلى الله علية وسلم .

(ج) البعث بعد الموت .

وأقام الدلائل المختلفة لكى يصل الناس فى هذه الغيوب إلى اليقين . ففى سورة الرعد يذكر الدلائل على قدرته تعالى وعنايته . وتتمثل هذه الدلائل فى رفع السموات بغير عمد نراها ، وتسخير الشمس والقمر ، وتدبير الأمر ، وتتمثل أيضاً فى الأرض وما عليها . مما يبين لأول وهلة عناية الله وقدرته ليؤمن الناس : بأنه لا إله إلا الله ، وأن القرآن حق ، وأن البعث حق . وقال فى أثناء ذلك « يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون » .

يقول الله تعالى « ألمر تلك آيات الكتاب والذى أنزل إليك من ربك

---

(١) سورة الحاقة : ٣٨ — ٥٢

الحق ولكن أكثر الناس لا يؤمنون . الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون. وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون»(١) .

ومن هذا القبيل : ماجاء فى أول سورة الجاثية — بعد أن يقرر القرآن أن هذه آيات من الكتاب الحكيم — يتحدث عما فى السموات والأرض وما بينهما من آيات للمؤمنين الموقنين العاقلين ، وتتمثل هذه الآيات فى السموات والأرض وخلق الإنسان وبث الدواب فى الأرض واختلاف الليل والنهار وماأنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح . يقول الله تعالى « حم ، تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ، إن فى السموات والأرض لآيات للمؤمنين ، وفى خلقكم ومايبث من دابة آيات لقوم يوقنون . واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون . تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون »(٢) ومن هذا القبيل أيضاً : قول الله تعالى فى سورة الذاريات « وفى الارض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون ، وفى السماء رزقكم وماتوعدون »(٣) ويقسم بنفسه على أن ما وعد به من أمر القيامة والبعث والجزاء كائن لا محالة ، وهو حق لا مرية فيه ، فيقول : « فورب السماء والارض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون »(٤) .

---

(١) سورة الرعد ١ — ٤ . (٢) سورة الجاثية ١ — ٦ .
(٣) سورة الذاريات ٢٠ — ٢٢ . (٤) سورة الذاريات ٢٣ .

وإذا كان الله تعـالى أخبر بأمور غيبية لها حقيقتها الثابتة ، وأقام الدلائل عليها ليوصل الناس إلى إيمان يقيني بها ، والعقول الإنسانية صالحة لتحصيل هذا اليقين بشأن هذه الامور — بل ذلك واقع فعلا — فإن الله تعالى بين فى كتابه العزيز : أن المعطلين والمتشككين فى أمور الغيب التى يجب أن يؤمن بها الناس ليسوا على يقين من أمرهم . فيخبر الله تعالى عن حال أكثر أهل الارض من بنى آدم أنه الضلال . وهم فى ضلالهم ليسوا على يقين من أمرهم وإنما هم فى ظنون كاذبة وحسبان باطل ، يبنون أحكامهم على الظن والخرص — والخرص هو الحذر — وهذا معنى قول الله تعالى « وإن تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون »(١) .

وإذا كانت هذه الآية تجمل حال الذين لا يؤمنون بالغيب بأنهم يتبعون فى ذلك الظن فقط . فإن القرآن الكريم ذكر تفصيلات كثيرة لما أجملته هـذه الآية . بين مثلا : أن الـكفرة عندما يشركون مع الله إلها آخر ، وعندما ينكرون الآخرة بمظاهرها المختلفة ، وعندما ينـكرون رسالة محمد ﷺ وما أخبر به عن ربه إنما يتبعون فى ذلك كله الظن والهوى . وليس لهم به علم ولا عليه دليل . ونتبين هذا فى المواقف الهامة التى وقفها القرآن الـكريم فى مناقشة الـكفار والمشركين .

ومن هذا القبيل : ماجاء فى سورة يونس . فيحتج الله تعالى بربوبيته على وحدانية الإله . فيطلب من نبيه محمد صلى الله عليه وسـلم أن يسائل المشركين عمن يرزقهم من السموات والأرض ، وعمن يملك السمع والأبصار وعمن يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ، وعمن يدبر الـكون كله — والمشركون يعلمون أنه الله ويعترفون بذلك — ولهذا يقول لهم القرآن : إذا كان الله ربكم الحق فهو يستحق العبادة وحده لا شريك له .

---

(١) سورة الأنعام ١١٦ .

وتعدى الحدود والإشراك بالله هو الضلال . لأنه ليس بعد الحق إلا الضلال وهؤلاء المشركون الذين أشركوا مع الله إلها غيره . حقت كلمة الله عليهم بالعذاب لأنهم لا يؤمنون ، ويطلب الله من نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسائل المشركين أيضاً عما إذا كان فى استطاعة أحد من الشركاء الذين يعبدونهم مع الله أن يبدأ الخلق ثم يعيده . ويقول لهم : إن الله يبدأ الخلق ثم يعيده وحده دون غيره ويسائلهم عمن يهدى إلى الحق ويقول لهم : إن الله يهدى إلى الحق . ويسألهم بعد ذلك عمن الأحق بالاتباع والعبادة أهو الذى يهدى إلى الحق . أم الذى لا يستطيع ذلك ؟ . ويعجب من المشركين فى حكمهم فى هذه المسألة . لأنهم سووا بين الله وخلقه ، وعبدوا المخلوق مع الخالق ثم بين الله تعالى أنهم لا يتبعون فى دينهم هذا دليلا ولا برهانا ، وإنما هو ظن منهم — أى توهم وتخيل — وذلك الظن لا يغنى عنهم من الحق شيئاً .

ثم بين لهم أن هذا القرآن لم يفتر على الله . أقرأ قول الله تعالى : « قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون . فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون . كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون . قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون . قل هل من شركائكم من يهدى إلى الحق قل الله يهدى للحق أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون . ومايتبع أكثرهم إلا ظنا وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون . وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين »(١).

ويذكر هنا أيضاً قول الله تعالى : « ألا إن لله من فى السموات ومن فى

---

(١) سورة يونس ٣١ — ٣٧ .

الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون »(١) .

ومن هذا القبيل أيضاً : ما جاء فى سورة النجم . حيث يقرع الله المشركين فى عبادتهم الأصنام والأنداد والأوثان ، واتخاذهم لها البيوت مضاهاة للكعبة التى بناها خليل الرحمن عليه السلام . وجعلهم لله ولداً وتخصيصه بالأنثى وتخصيصهم أنفسهم بالذكر ، وتسميتهم الأصنام آلهة مبينا : أنها ماهى إلا أسماء سموها هم وآباؤهم . وما أنزل الله بها من حجة وأنهم فى ذلك لا يتبعون إلا حسن الظن فى آبائهم ومايعبدون ، وإلاالهوى مع أن الله أرسل إليهم الرسل بالحق المبين والحجة الناطقة .

ثم بين : أن الذين ينكرون الآخرة ، ويسمون الملائكة تسمية الأنثى ويجعلونهم بنات الله ليس لهم علم بذلك ولكنهم يسيرون فيه وراء الظن وحده ويبين لهم أن الظن لا يغنى من الحق شيئاً .

أقرأ قول الله تعالى : « أفرأيتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الاخرى ألكم الذكر وله الانثى ، تلك إذا قسمة ضيزى ، إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى ، أم للانسان ما تمنى ، فلله الآخرة والأولى ، وكم من ملك فى السماوات لا تغنى شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى ، وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً »(٢) .

---

(١) سورة يونس ٦٦ .

(٢) سورة النجم ١٩ — ٢٨ .

وكما يبين القرآن الكريم أن الكفرة ، عندما يأبون الإيمان بالغيوب التى أخبر بها القرآن إنما يتبعون فى ذلك الظن وليس لهم فى ذلك علم . ولا عليه دليل يبين : أن الذين يتبعون أهواءهم فى الحياة الدنيا ، ولا يلتزمون بأوامر الله ونواهيه . إنما يفعلون ذلك ظنا منهم أنهم لن يبعثوا يوم القيامة . فيتحدث الله تعالى عن هؤلاء بأنهم ممن اتخذوا إلههم هواهم ، وأنهم فى ذلك يتبعون الظن فقط وليس لهم به علم على الاطلاق . يقول الله تعالى : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون . وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون[1] » .

ويتابع القرآن حديثه مع هؤلاء الكفرة ويبين لهم مظاهر يوم القيامة بما فيه من مصير للمؤمنين والكافرين ثم يقول الله تعالى للكافرين على لسان المؤمنين : « وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لاريب فيها قلتم ما ندرى ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين »[2] .

ومن هذا القبيل أيضا : ما يتحدث الله تعالى به عن أعدائه عندما يحشرون إلى النار يوم القيامة وتشهد عليهم حواسهم — من سمع وبصر ولمس — بما عملوا ، ويسائلون جلودهم وأعضاءهم لما شهدتم علينا ؟ وتجيب بقولها : أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء . وخلقكم أول مرة ثم ترجعون إليه مبعوثين هذا اليوم ، وكنتم فى حياتكم الدنيا تجاهرون بكفر الله ومعصيته والذى جعلكم تفعلون ذلك . هو أنكم ظننتم أن الله لايعلم كثيرا مما تعملون ، وظنكم هذا أرداكم وأتلفكم فأصبحتم من الخاسرين فى هذا اليوم — يوم القيامة — .

---

(١) سورة الجاثية آية ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) سورة الجاثية آية ٣٢ .

قال تعالى : « ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون . وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون . وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون . وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين »(١) .

ويبين القرآن الكريم . أن معارضة الأديان على مر التاريخ الإنسانى كله كانت مبنية أيضا على الظن ويتضح هذا عندما نستعرض بعض الآيات التى تبين مواقف المعارضين للرسل قبل محمد صلى الله عليه وسلم . فقد بين القرآن أن الرسل كذبوا وقيل لهم : إنهم كاذبون فى دعواهم الرسالة ، وفى إخبارهم بالبعث ، وفى دعوتهم لعبادة الله وحده . ومن هذا القبيل ما كذب به فرعون موسى . ويصور القرآن هذا بقوله تعالى فى سورة القصص . « وقال فرعون يأيها الملأ ما علمت لكم من إله غيرى فأوقد لى ياهامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه من الكاذبين . واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون (٢) » .

وفى سورة غافر يقول سبحانه وتعالى : « وقال فرعون ياهامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب . أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وما كيد فرعون إلا فى تباب(٣) » .

ومن هذا القبيل أيضا : ما كذب به شعيب . يقول تعالى : « كذب

---

(١) سورة فصلت آية ١٩ — ٢٣ .
(٢) سورة القصص آية ٣٨ ، ٣٩ .
(٣) سورة غافر آية ٣٦ . ٣٧ .

أصحاب الأيكة المرسلين . إذ قال لهم شعيب ألا تتقون . إنى لكم رسول أمين . فاتقوا الله وأطيعون . وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين . أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين ، وزنوا بالقسطاس المستقيم ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا فى الأرض مفسدين . واتقوا الذى خلقكم والجبلة الأولين . قالو إنما أنت من المسحرين . وما أنت إلا بشر مثلنا وإن نظنك لمن الكاذبين »[١] .

ومن هذا القبيل أيضا : ما كذب به هود ، يقول الله تعالى « وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون . قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك فى سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين. قال ياقوم ليس بى سفاهة ولكنى رسول من رب العالمين . أبلغكم رسالات ربى وأنا لكم ناصح أمين» (٢) .

ويبين القرآن أيضا : أن الأمر فى التكذيب بالغيوب التى أخبر بها محمد صلى الله عليه وسلم بدون علم ، والجرى فى ذلك وراء الظن — كما كان حال الإنسان كان حال الجن أيضا — فقد كذبت الجن كذلك جريا وراء الظن — يقول الله تعالى فى سورة الجن : « قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا . يهدى إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا . وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا ، وأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا . وأنا ظننا أن لن تقول الإنس والجن على الله كذبا . وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا . وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا[٣] » .

---

(١) سورة الشعراء آية ١٧٦ — ١٨٦ .

(٢) سورة الأعراف آية ٦٥ — ٦٨ .

(٣) سورة الجن آية ١ — ٧ .

الإسلام إذن يرى : أن وجود ما وراء الحواس حق . لأنه يتمثل فى الله سبحانه وتعالى ، وما أخبر به من موجودات غير مرئية — على النحو الذى بيناه من قبل — وليس هذا فحسب . بل يأمر البشر بأن يصدقوا بذلك تصديقا يقينيا ، ويقيم لهم الدلائل التى تعينهم على الوصول فى هذه الأمور إلى اليقين واليقين موجود فعلا وهو الأصل . والإنكار لا يستند إلى دليل. بل أساسه هو الظن والهوى .

ولكن ما موقف الإسلام من وسائل المعرفة الإنسانية ؟

أو بعبارة أخرى : ماهى الطرق التى تصلح لتوصيل الإنسان إلى الحقائق الثابتة — ومنها ما وراء الحواس — والوصول فى ذلك إلى يقين فى نظر الاسلام ؟

يدعو القرآن الكريم إلى أن نستعمل الحواس والعقل معا فى تجاربنا المادية والمعنوية . فكلاهما متمم للآخر فالله تعالى يشير فى تعداد نعمه علينا إلى الحواس وإلى العقل معا ، فيقول « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون»[1] .

ووصف الكفار بالغفلة وشبههم بالحيوان لأنهم ألغوا حواسهم وعقولهم فضلوا عن سواء السبيل : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ، ولهم آذان لايسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون[2] » .

وهددهم بأن مصيرهم العذاب الأليم ، لأنهم رفضوا استعمال ماأنعم الله به عليهم من وسائل التمييز : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم

---

(١) سورة النحل ٧٨ .

(٢) سورة الاعراف آية — ١٧٩ .

غشاوة ولهم عذاب عظيم » [١] .

وقال جل شأنه : « وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء» [٢] بل إن الله سبحانه جعلنا مسئولين عن استخدام هذه الوسائل فقال جل من قائل : «إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » [٣] . وقال جل شأنه : « وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » [٤] .

ومن هنا نعلم : أن القرآن الكريم اعترف بالحواس والعقل كوسيلتين صالحتين للمعرفة · بل أمر باستعمالهما ، وحذر من إغفالهما .

والأمر لم يقف عند هذا الحد · بل بين القرآن الكريم الطريق الذى يجب أن يسلكه الإنسان لتحصيل المعرفة بشأن عالم الغيب · فقد بين على وجه الخصوص طريق الوصول إلى الله تعالى — بالعقل والحواس — فقد دعا القرآن إلى اعتبار للموجودات بالعقل وطلب معرفتها به — والاعتبار على حد قول ابن رشد (ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه) [٥] .

يقول الله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار» [٦] ومعنى هذا : الامر

---

(١) سورة البقرة آية : ٦ ، ٧ .
(٢) سورة الاحقاف آية ٢٦ .
(٣) سورة الاسراء : آية ٣٦ .
(٤) سورة المؤمنون : آية ٧٨ .
(٥) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ابن رشد — ص٣ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد — القاضى الفاضل محمد بن أحمد بن رشد — نشر محمود على صبيح — المكتبة المحمودية التجارية .
(٦) سوره الحشر : آية ٢ .

بالنظر فيما هو معلوم للتوصل إلى ماهو مجهول . وما هو معلوم قد يكون محسوسا وقد يكون معقولا .

فاستخدام الحواس لتحصيل المعرفة الحسية لنتوصل منها إلى ماوراء الحس مأمور به . (ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات . لأن من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شىء »[١] . وكذلك من تتبع معنى الحكمة فى وجود موجود — أعنى معرفة السبب الذى من أجله خلق ، والغاية المقصودة به — كان وقوفه على دليل العناية أتم)[٢] .

يقول الله تعالى « فلينظر الإنسان إلى طعامه »[٣] وفى القرآن من هذا كثير . فقد أمر الله تعالى بالنظر وقرع على تركه . وإذا كانت الآيات الماضية قد أجملت مايجب على الإنسان أن ينظر فيه . فإن هناك آيات أخرى تأمر بالنظر فى أمور معينة محسوسة لكى يستنبط منها الناظر ماهو غير محسوس ومن هذا القبيل قول الله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمصيطر . إلا من تولى وكفر . فيعذبه الله العذاب الأكبر . إن إلينا إيابهم . ثم إن علينا حسابهم[٤] » .

---

(١) سورة الاعراف .

(٢) الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بسبب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة — ابن رشد ص ٤٦ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد المذكور .

(٣) سورة عبس آية ٢٤ .

(٤) سورة الغاشية آية ١٧ — ٢٦ .

وقوله تعالى « فلينظر الإنسان مم خلق . خلق من ماء دافق . يخرج من بين الصلب والترائب . إنه على رجعه لقادر »[1] .

ومن هذا القبيل : الآيات التي تأمر بالسير والنظر ، أو تقرع على تركها . فتأمر بالسير في الأرض والنظر إلى مصير الأمم التي كذبت الرسل فيما بلغوه عن ربهم — من إيمان بالله أو بعث يوم القيامة وما إلى ذلك — .

ومن هذا كله نرى :أن القرآن الكريم اعترف بالحواس والعقل كوسيلتين صحيحتين من وسائل المعرفة ، وأنهما صالحتان للوصول إلى يقين — إذا استعمل كل في حدوده الخاصة به — .

ولكن هناك نقطة أخرى لابد من الحديث عنها قبل أن نجاوز هذه المسألة ـ وهي حاسة الوعي الكوني ـ تلك الحاسة التي تمتع بها الإنسان في جميع أطواره . . فتاريخ الإنسان يشهد بأنه أحس إحساسا فطريا بوجود قوة عظمى فوق جميع القوى ومسيطرة عليها .

ونستطيع أن نقول : إن الله قد فطر الإنسان على ذلك ، وجعله من طبيعته . وهذا مصداق لقوله تعالى في سورة الأعراف : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين »[2] .

ومن هنا نستطيع أن نرى كيف أن أشد الناس إنكارا عندما يقع في مأزق شديد ويفقد الأمل في الوسائل المتاحة للبشر . يحس بأمل آخر في الإنقاذ بواسطة قوة أعظم وينتظر هذا الإنقاذ .

وكثيرا مانشرت الصحف أخبارا من هذا القبيل . ففي « روسيا الماركسية » عندما تناقش رجلا منكرا لوجود الله وتصل المناقشة إلى نقطة

---

(١) سورة الطارق آية ٥ — ٨ .
(٢) سورة الاعراف آية ١٧٢ .

حرجة حين يسأل : عما إذا كان فى مأزق وفقد الأمل هل ينتظره من قوة عظمى ؟

فيضطر إلى الاعتراف بذلك . والقرآن الكريم يصور حالة الإنسان هذه بقوله فى سورة يونس « هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين »[1] .

تلك هى نصوص الإسلام ، وهذه هى روحه تعطى بوضوح موقف الإسلام بإزاء المعرفة الانسانية والوجود وهو أن المعرفة الانسانية قادرة على أن تصل إلى حقائق يقينية بإزاء الوجود ـ سواء ما كان منه محسوسا أو ما كان منه غائبا وراء الحواس ـ .

ومن هنا : جاء اهتمام علماء الكلام بموقف المعرفة الانسانية بإزاء الوجود فإن مهمتهم هى الدفاع عن العقائد الاسلامية . بالاستدلال عليها ودفع الشبه عنها . وقد عرفوا مسألة الارتباط بين المعرفة والوجود وأرخوا لها . فإذا كان علماء الكلام يدافعون عن الغيب واليقين بإزائه . فقد وجد من يشكك فى اليقين فمنهم من نفى اليقين بالكلية ، ومنهم من نفى اليقين عن المعقولات ، ومنهم من نفاه عن المحسوسات ، ودافع علماء الكلام على وجه العموم عن اليقين بالنسبة للمعقولات والمحسوسات ووافقهم على ذلك أكثر العالم . والرازى يفصل هذه المسألة فى كتابه « المحصل » فيوضح : أن العالم بازاء الضروريات من المحسوسات والمعقولات فرق أربع .

فأكثر العالم معترفون بالحسيات والبديهيات معا . ولكن من الناس من قدح فى الحسيات وأعطى الضرورة للبديهيات فقط ، ومن الناس من

---

(١) سورة يونس : آية ٢٢ .

عكس الأمر . فأعطى الضرورة للحسيات وقدح فى البديهيات . وذكر شبه هؤلاء وأولائك[1] .

ثم ذكر بعد ذلك : أن السوفسطائيين (قدحوا فى الحسيات والبديهيات وقالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى والخيالى والعقلى)[2] وأعلنوا شكهم .

ومن تأريخ « الرازى » لهذه المسألة على النحو الذى سبق - سواء كان هذا التاريخ دقيقا أم غير دقيق - يتضح أنها واجهت علماء الكلام . ومن يقرأ الشبه التى ذكرها « الرازى » بازاء المحسوسات والمعقولات على ألسنة الفرق المختلفة . يرى المدى الذى يمكن أن يشغل المدافعين عن اليقين بازاء الوجود فإن الشبه التى أوردها لا تزال تتردد حتى اليوم .

ولقد أوردنا مثلا فى حديثنا عن قيمة الوضعية المنطقية . أنها سوفسطائية القرن العشرين لأنها تضرب الآراء فى المعرفة الإنسانية بعضها ببعض لترفض اليقين . فليراجع هناك .

بعد هذا نقول . إن علماء الكلام الإسلامين شغلوا بالعلاقة بين المعرفة الإنسانية والوجود - وحق لهم أن يشغلوا - فخصصوا مباحث احتلت حيزا هاما فى كتبهم ، تناولوا فيها العلم والنظر ، ودافعوا فيها عن اليقين ، وعن صلاحية الفكر الإنسانى للوصول إليه .

فمثلا : يبدأ « نجم الدين النسفى » كتابه « العقائد النسفية » بقوله : (قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية وأسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) . واهتم الأزهر بتدريس هذه العبارة ردحا من الزمن ، وكان على حق فى اهتمامه

---

(١) انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازى ص ٦ — ٢٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٢ — ٢٣

بها أو بالمسألة على وجه العموم بصرف النظر عن الوسيلة التى اتبعها فى التدريس لطلابه . وعلى كل حال : فقد دافع علماء الـكلام المسلمون عن عدة حقائق هامة بإزاء الغيب واليقين . فاعتبروا علم الـكلام أشرف العلوم ، لأنه يبحث فى ذات الله ومتعلقاتها ، وأن أدلته يقينيه ومقدماتها قطعية(١) .

فمثلا : بعد أن يتحدث الآمدى عن تعريف العلم ويسير فى كل حديثه على أساس . أن العلم لا يكون علما إلا إذا كان يقينياً(*) جازماً . انطلاقا من عبارات المعرفين له . ونحواها أن العلم هو إدراك الشىء على ماهو عليه ، أو على ماهو به ، أو انطباع صورة المعلوم فى نفس العـالم يقول : (وإذا عرفت معنى العلم فهو حاصل متحقق باتفاق العقلاء ولم يخالف فى ذلك غير السوفسطائية)(٢) . ثم يرى الآمدى أن العلم الحادث ينقسم إلى ضرورى وكسبى . وأن العلم الضرورى هو (العلم الحادث الذى لا قدرة المخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال . وذلك كالعالم بالمحسوسات بالحواس الظاهرة: كالعلم بالمسموعات والمبصرات والمشمومات ، والمذاقات والملموسات ٣) .

أو بالحواس الباطنة (كعلم الإنسان بلذته وألمه والعلم بالأمور العادية . كعلمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة ، والبحار غير فائرة . وكالعلم بالأمور

---

(١) أنظر أبكار الأفـكار فى أصول الدين للامام سيف الدين الآمدى ص٢ ج١ تحقيق دكتور أحمد المهدى « رسالة دكتوراه »

(*) ولبيان أن المقصود بالعلم هو المعرفة اليقينية الجازمة نورد هنا ما ليس علما أو بالتعبير الفنى للمتكلمين أضداد العلم وهى الجهل والشك والظن ـ الذى هو عبارة عن ترجيح أحد ممكنين فى النفس على الآخر وهو أيضاً ضـد العلم لاستحالة اجتماع العلم والظن من جهة واحدة بالنسبة إلى شىء واحد ـ ، والغفلة ، والذهول والنوم والنظر والموت . أنظر الأبكار ص ٤٢ — ٤٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١١

(٣) المصدر السابق ص ١٢ — ١٣ .

التى لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية منها • كالعلم بأنه لا واسطة بين النفى والإثبات ، وأن الضدين لا يجتمعان ، وأن الكل أكثر من الجزء ونحوه وربما خصت هذه بالبديهيات)[١] .

والعلم الكسبى (هو العلم المقدور بالقدرة الحادثة)[٢] .

وإذا كان العلم الضرورى حاصلا للإنسان فعلا وليس فى حدود قدرته فإن العلم غير الضرورى يمكن للعقل اكتسابه وهو فى قدرته . ولكن كيف الوصول إليه ؟ يمكن الوصول إليه بالنظر .

والمتكلمون يختصون مبحث النظر بكثير من العناية . فيبينون طبيعته كما يبينون شروطه لكى ينتج علماً يقينياً .

فيرون : أن النظر هو عبارة عن (تصرف العقل فى الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب لتحصيل ماليس حاصلا فى العقل) (وعلم فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب)[٣] .

ويرون أيضاً أن شروط النظر المنتج للعلم هى :

١ — العقل الذى هو (عبارة عن العلوم الضرورية التى لاخلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك ولا يشاركه فيها شىء من الحيوانات) .

٢ — إنتفاء أضداد النظر التى هى (العلم بالمنظور فيه ، واعتقاده على خلاف ماهو عليه والنوم والغفلة والموت) .

٣ — (أن يكون النظر فى الدليل دون الشبهة وفى الوجه الذى منه يدل الدليل دون غيره)[٤] .

---

(١) المصدر السابق ص١٣ وأنظر المحصل ص٦

(٢) الأبكار ص ١٥

(٣) المصدر السابق ص ٥٥

(٤) المصدر السابق ص ٦٣ .

هذا النظر الصحيح (إذا كان فى دلالة قطعية ، ولم يعقبه ضد من أضداد العلم ، أفضى إلى العلم بالمنظور فيه)(١).

خلافاً لبعضهم الذى يرى : أن النظر لايفضى إلى العلم ، ويحصر الطريق إلى العلم غير البديهى فى طريقين اثنين وهما : الحواس وأخبار التواتر(٢).

والآمدى يرى أنه (إذا تم النظر الصحيح وحصل عند الناظر العلم بالمقدمات الصادقة ، وترتيبها المفضى إلى لزوم المطلوب ، فإننا نعلم بالضرورة أن اللازم عنه علم ، وليس بجهل ولا غيره ، وإذا كان النظر غير صحيح ، فلا نجد ذلك أصلا)(٣)

ويعتقد الآمدى أيضاً أنه (لا خلاف عند القائلين بالنظر فى لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح)(٤) . سواء منهم من قال : بأن النظر الصحيح موجب للعلم بالمنظور فيه ، مثل الفلاسفة . أو من قال : بأن النظر مولد للعلم بالمنظور فيه ، مثل المعتزلة . أومن قال : بأن النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه ، مثل الأشاعرة .

موقف الإسلام من وضع التشريعات الإنسانية مكان الدين :

وكما بينا موقف الإسلام من السمتين السابقتين من سمات الفكر المادى وهما : حصر الموجود فى المحسوس ، وحصر وسيلة المعرفة فى الحواس .

نبين هنا : موقف الإسلام من السمة الثالثة — وهى إحلال العلم محل الدين فى توجيه الإنسان أفراداً وجماعات فنقول : لقد أبانت لنا المناقشات السابقة أن الدين ضرورة للإنسان ، وأن الإسلام بالذات هو الضرورة . وبذا لايكون مستغرباً أن تأمر نصوص القرآن الكريم بتطبيق الشريعة

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ — (٢) أنظر المصدر السابق ص ٦٤

(٣) المصدر السابق ص ٨٧ — (٤) المصدر السابق ص ٧٩

الإلهية فى توجيه الإنسان ، وتحذر تحذيرا تاماً من التخلى عن ذلك ، واتباع التشريعات الوضعية ، وتعد ذلك كفرا . ففى الإسلام لا مشرع إلا الله تعالى. والمجتهد ماهو إلا باحث عن شرع الله من الأدلة المعتبرة فيظهره على حسب ماوصل إليه من دليل .

فيقول لله تعالى : « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى . قال رب لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيرا . قال كذلك آتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى . وكذلك نجزى من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه ولعذاب الآخرة أشد وأبقى »(١).

وقد جعل الله الناس بعد إنزال الهدى فريقين : فريق يقبل الهدى ، وفريق يعرض عنه . فيقول الله تعالى : « فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كفروا وكذبوا بآيتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون »(٢).

وجعل الله تعالى القرآن الكريم كتابا مهيمناً على ماسبقه . فيقول تعالى: « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق . . . وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون . أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون »(٣).

ونعى على قوم أخذوا ببعض ما أنزل إليهم وتركوا بعضاً آخر . فقال

(١) سورة طه الآيات من ١٢٤ — ١٢٧
(٢) سورة البقرة الآيات ٣٨ — ٣٩
(٣) سورة المائدة الآيات ٤٨ — ٥٠

تعالى : « أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب »(١) .

وقد جعل من شرط الإيمان أن يحكموا رسوله فيما شجر بينهم ، ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا . وما ذلك إلا لأنه يقضى بحكم الله تعالى . . « فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما »(٢) .

---

(١) سورة البقرة آية ٨٥
(٢) سورة النساء آية ٦٥



وبعد هذه الجولة مع الفكر المادى الحديث ، وموقف الإسلام منه ، التى اعتبرناها خطوة على طريق تطوير علم الكلام الإسلامى ، والتزمنا فيها معالجة المسائل المطروحة من الفكر المادى الحديث ضد الأديان بعامة والإسلام بخاصة وفق منهج ملائم ، قائم على إلزام الخصم بنتائج العلم الحديث ، التى تعد ثمرة تطبيق المنهج العلمى القائم على التجربة والملاحظة ، والمسلم به لدى الماديين المحدثين جميعاً .

بعد هذه الجولة أقول : إن من تمام هذا البحث إجمال أهم نتائجه العامة ، وهى كما يلى :

إن الفكر المادى الحديث فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، إلى جانب اشتراكه مع الفكر المادى على وجه العموم فى حصر طريق المعرفة فى الحواس وحصر الموجود فى المحسوس — يمتاز عنه باصطباغه بأبحاث المذاهب التجريبية الحديثة ، واعتباره الكون محكوما بقوانين عامة وحتمية تشمل الكون كله فى أرضياته وسماوياته لا يشذ عنها شىء من أجزاء الكون حتى مادة الحياة ذاتها .

هذا الفكر المادى الحديث - الذى اتخذ صورته الأساسية فى الوضعية الفرنسية - حصر الطريق إلى المعرفة الصحيحة فى الحواس . وبناء عليه فقد علق « أوجست كونت » الحكم على ما وراء الحواس . بحجة أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يعطى حكما بالنفى أو الإثبات بهذا الشأن . لأنه غير خاضع للتجربة والملاحظة . هذا موقف « كونت » ولكن تلاميذه لم يوافقوه عليه . بل نفوا ما وراء الحواس وأدانوه . فضلا عن أن موقف كونت — اللاأدرى — لا يخرجه عن كونه ماديا وأصر الوضعيون على أن حل جميع مشكلات المعرفة الإنسانية ، وكذلك تحصيل السعادة للإنسان لا يتأتى إلا عن طريق العلم . ومن هنا : فقد أحلوا العلم محل الدين فى توجيه الإنسان — أفراداً وجماعات — ووضع « أوجست كونت » علم

الإجتماع وفرع عليه علم الأخلاق ، ووضع ديانة الإنسانية لتحقيق سعادة الإنسان وتصور أنه يستطيع بهذا الشكل : أن يدرس مشكلات الإنسان الفردية والإجتماعية على أساس منهج التجربة والملاحظة .

ولكن علم الإجتماع حتى الآن لم يستطع أن يحصل على نتائج صحيحة عن طريق تطبيق للمناهج العلمية ، وفشلت المحاولات الرامية إلى تكوين علم أخلاق وضعى .

« وكونت » نفسه . لم يستطع أن يتخلص من الدين . فديانته الإنسانية تتسم بصفات الدين الميتافيزيقية .

ومع هذا : فما أن انتهى النصف الثانى من القرن التاسع عشر حتى سادت الوضعية فى الفكر الأوربى الحديث .

وتطور الفكر المادى تطورا هاما ـ فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ـ فاشتد فى النفى والإنكار . بإزاء ماوراء الطبيعة ، والمعرفة الآتية عن غير طريق الحواس ، وأهمية الدين فى توجيه المجتمع الإنسانى بل قيل : إن الدين خرافة ، ومعوق للجماعات الانسانية .

ومثالا على ذلك : نأخذ فى الاعتبار التطوريين . فقد قرروا : أن أى تفسير علمى لنشوء الأنواع ـ مهما كانت درجة وثاقته ـ أفضل من التفسيرات الدينية . وشنعوا على الأديان وما تقول به من الخلق الإلهى للأنواع تشنيعا واسع النطاق ـ حتى لقد أعلن « أرنست هيكل » أنه يستطيع أن يخلق إنسانا إذا أعطى الهواء والمواد الكيماوية والوقت اللازم . ولكن العلم الحديث أثبت خطأ دعوى « هيكل » هذه ، وعدم إمكان نشوء الحياة عن طريق التولد الذاتى ـ كما يدعى التطوريون الماديون ـ وفوق ذلك : فإن نظرية التطور ذاتها لا تعدو أن تكون فرضا لم يثبت صحته . بل إن فرص إثباته فى المستقبل تتضاءل شيئا فشيئا .

ومن هنا استطيع أن نبين موقف الاسلام من نظرية التطور فى تفسيرها لـ :

١ — طريقة نشوء الأنواع غير الانسان .

٢ — أصل الانسان .

٣ — دعوى النشوئيين : أن الحياة وعقل الانسان ليسا إلا من ظواهر المـادة وتفاعلاتها وأن العقل الانسانى امتداد لعقل الحيوان ، لا يختلف عنه إلا فى الدرجة فقط ويتمثل فى أن ظواهر نصوص الشريعة الاسلامية المشهورة والمتواترة ـ المعول عليها فى العقيدة الاسلامية ـ تفيد أن الله خلق العالم ، وما فيه من تنوعات ـ سواء كان هذا الخلق خاصا لـكل نوع على حدة ، أو بواسطة قوانين قد خلقها الله لتـكون نظاما تسير عليه التنوعات فى فى نشأتها وأن الله تعالى خلق النوع الانسانى خلقا خاصا مستقلا ، وأن الله تعالى خلق النفس الانسانية بعد أن لم تـكن ، وأن النفس خالدة . وستثاب وتعاقب. ولـكنها لم تتحدث عن النفس الإنسانية والعقل الإنسانى من حيث كونهما من نوع يخالف النفس والعقل الحيوانيين ، أو كونهما متفقين مع عقل ونفس الحيوان ـ فى النوع ـ ويختلفان عنهما فى الدرجة .

ومن هنا نقول : إن الخروج على ظواهر النصوص الشرعية — المتواترة والمشهورة — لا يجوز إلا إذا قام دليل عقلى قاطع على خلاف هذه الظواهر وهو مالم يقم بعد : لاضد خلق الله للتنوعات فى العالم على النحو الذى ذكرناه، ولا ضد خلق الله تعالى للإنسان خلقاً خاصاً ، ولا ضـــد حدوث النفس وخلودها . ولهذا لا يجوز الخروج على هذه الظواهر بحال .

ولـكن النصوص الشرعية المتواترة والمشهورة وإن لم تتحدث عن اتفاق النفس الإنسانية والعقل الإنسانى ، مع النفس الحيوانية ، والعقل الحيوانى فى النوع أو اختلافهما . إلا أن المسألة لم تحسم فى العلم حتى الآن .

ولـكن نظرية التطور استغلت فى القول بالاتفاق بين النفس الإنسانية . والعقل الإنسانى ، وبين النفس الحيوانية والعقل الحيوانى فى النوع استغلالا

ميتًا فقد اعتـــبر الإنسان حيوانًا وغرائزه حيوانية ، وتفكير فى الأغلب له صلة وثيقة بالحيوان . وظهرت نظريات فى علم النفس تطالب : بإشباع غرائز الإنسان ورغباته بدون قيود على غرار الحيوان وتدعى : أن توازن النفس الإنسانية لن يتأتى إلا عن هذا الطريق • من أجل ذلك يجب على المسلم أن يحارب القول بأن النفس الإنسانية والعقل الإنسانى يتفقان مع النفس والعقل الحيوانيين فى النوع • لا لأن نصوص الدين تتعارض مع ذلك بل لأن ذلك لم يثبت فلسفيًا ولا علميًا وفوق هذا : فإن القول به يستغل استغلالا قويا فى محاربة الأديان والأخلاق النابعة منها •

ومع هذا : فقد نقلت نظرية التطور ، فى جانبها المادى المتطرف ـ إلى العالم الإسلامى عن طريق التعليم الرسمى ، ومن طريق الصحافة والأدب بأنواعه المختلفة .

ولنأخذ مثالا آخر على الفكر المادى المتطرف — فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر — وهو الماركسية : فإن الفلسفة الماركسية فى نظر أصحابها — تهدف إلى كشف القوانين التى يسير عليها العالم فى تطوره ، وتقوم على أساس جوهرى هو المادية الجدلية . وترتب عليه المادية التاريخية . ولكى تكشف قوانين التطور فى العالم . يجب أن تسلم بماديته وهى بالفعل ترى أن العالم كله مادة — حتى الشعور ، أو العقل ، أو الفكر مادى فى أصله — على أساس : أن الشعور الإنسانى تكون بسبب النشاط الإنسانى وظل يتطور حتى تبلور ، وأصبح مادة فى أعلى درجات التعقيد . فكل شىء موجود إذن مادة . والجدل يكشف عن أن كل شىء يتطور . وليس هناك شىء ثابت على الإطلاق . وأن هذا التغير — الذى هو قانون العالم — يخضع لقوانين حتمية لا يمكن تغييرها . ولا مكان فى الماركسية لقدرة الله ، ولا لإرادته ، ولا لفكرة القدر ، ولإرادة الإنسان . وإذا كان العالم ماديا وله موضوعيته بهـــذا الشكل . فإن المعرفة لا تتأتى للإنسان إلا عن طريق

الحواس — وماعدا ذلك من وسائل المعرفة فهو مرفوض فى نظر الماركسية وإذا وصل الماركسيون إلى هذه النتيجة : وهى مادية العالم كله بما فيه العقل أو الشعور . فإنهم يطبقون ذلك كله على المجتمع الإنسانى — وهو مايسمى بالمادية التاريخية — فالمجتمع الإنسانى بكل مافيه مادى والشعور الإجتماعى مادى ، وكل أولئك يتطور حسب القوانين الحتمية التى تخضع لتأثير الإنتاج المادى والأشكال الإجتماعية . والجبرية واضحة فى هذا التصوير . وبالرغم من هذا يدعون : أن الإنسان حر وحريته تتحقق إذافهم حتمية التطور وتدخل فيها بوعى .

وهى تستأصل الدين والأخلاق من الأساس . وقد حارب الماركسيون اليهودية والمسيحية والاسلام ، وكانت حربهم الإسلام أشد بكثير من حربهم لليهودية والمسيحية لأنهم قد يطيقون صبرا على المسيحية واليهودية. ولكنهم لايطيقون صبرا على الاسلام لأن الاسلام دين حى ، يقدم حلولا لمشكلات الإنسان بطريقة فذة عجزت أمامه مذاهب اجتماعية كثيرة وبادت هذه المذاهب وبقى الإسلام . والشيوعية تخاف على مستقبلها منه .

وبالرغم من هذا : فإنه يوجد فى العالمين العربى والإسلامى من ينادى بإحلال الاشتراكية العلمية محل الإسلام فى توجيه الانسان .

وهؤلاء يجب أن يأخذوا فى الاعتبار : أن دعوى الماركسيين بأن الوجود كله مادى ولا مكان فيه لغير المادة ، وأن التناقض كامن فى باطن الأشياء كلها — سواء كانت طبيعية أم اجتماعية — ، وأن قوانين الجدل حتمية ، وأن الماركسية علمية تفسر الوجود تفسيرا علميا قد سقطت .فقد أرغم التطبيق الماركسيين على التسليم باستقلال الفكر عن المادة وإعطائه وظيفة خاصة ، مخالفين بذلك « ماركس » فى قوله بأصالة المادة ، واستقلالها بالتأثير فى التطور .

وتغير الحقائق العلمية — التى كانت سائدة فى عصر « ماركس » —

أسقط فكرة التناقض الباطنى فى الطبيعة ، مما يترتب عليه إسقاط فكرة الجـــدل .

وبذا تفقد المـاركسية أهم صفتين من صفاتها ـ التى ادعاها لها الماركسيون ـ وهما : المـادية والجدلية .

ودعوى العلمية فى المـاركسية ساقطة بمخالفتها المنهج العلمى الذى يقضى بحصر مجال البحث فى المحسوس . فقد تجاوزت المـاركسية هذا ، وأعطت أحكاما تأكيدية فيما وراء الحس ، فأخرجها ذلك عن أن تكون علمية . إلى كونها مذهبا فلسفيا أو دينا .

وفكرة حتمية القوانين فى المـادية الجدلية والمـادية التاريخية . قد أسقطها كذب تنبؤات « ماركس » .

فماذا يبقى من دعاوى الماركسية الأساسية ؟ لايبقى شىء ! ! .

وتطور الفكر المـادى الحديث مرة أخرى وأخذ سمات جديدة ـ ابتدأت فى أواخر القرن التاسع عشر واستمرت فى القرن العشرين ـ فهو فوق اتسامه بقصر طريق المعرفة الصحيحة على الحس قد تخلى عن الحقائق اليقينية وما تتسم به من يقين ، واكتفى بالمعارف الراجحة .

ولنأخذ مثالا على ذلك البراجماتية : فهى ترفض الحقائق المطلقة ـ حتى بالنسبة للمعارف الحاصلة عن طريق التجربة والملاحظة ـ وتكتفى بالرجحان المزعزع .

فبالنسبة للمعرفة يرى « جيمس » و « ديوى » : أن وسيلة الإنسان الوحيدة للمعرفة هى التجربة . وحتى الفروض والأفكار العامة ـ التى يعترفان بأهميتها فى تطور المعرفة الإنسانية ، وكذلك المبادىء المنطقية التى تستخدم كمناهج للبحث عند « ديوى » ـ أصلها تجريبى ، وأن معيار الصدق أو الحقيقة تجريبى كامن فى اختبار النتائج تجريبيا ، وأن هذه النتائج ـ مهما

كانت درجة الثقة فيها - لاتعدو درجة الرجحان المزعزع ، ولا تصل إلى درجة اليقين . وينظران للأخلاق نظرة مادية أيضا : فهما يتفقان على أن أخلاق الجماعات ، وكذلك القواعد الأخلاقية التى تضبطها . إنما هى من خلق الانسان وحده . نشأت بطريقة تجريبية، وليست خاضعة فى نشأتها لأى قوة عليا خارجة عن نطاق الانسان ، وهى متطورة لاثبات لها - فتتغير أخلاق الجماعات كلما تغيرت متطلباتها ورغباتها - ومن هنا فهى ليست ثابتة ولا يقين لها على الاطلاق . ومعيار الصدق فيها هو أن تكون موافقة للرأى العام .

ونظرتهما إلى الدين مادية أيضا : فـ « ديوى » يرى أن الدين نتاج إنسانى وليس له أصل فوق الطبيعة ، « وجيمس » — الأكثر تساهلا مع الأديان — يرى أن التدين رغبة من رغبات النفس الانسانية ، لا داعى للوقوف ضدها بصرف النظر عن كون الدين حقا أو غير حق ، وأن الحق فى هذا لن يستبين إلا بعد أن تنتهى آخر نبضة من حياة الانسانية .

وسيطرت النزعة البراجماتية على التربية فى العالم كله واستبان لنا من مناقشتها كنظام للتربية : أن الدول التى طبقت فيها قد فقدت قيمها المطلقة وأخلاقها ، التى على أساسها تقوم الحضارات . وفقد الانسان المعاصر — فى ظل التربية البراجماتية — مقومات حضارته ، وبدأ ينهار ماديا ومعنويا . فإن علم النفس برمته يهتم بالذكاء الانسانى ، ولا يهتم بالأخلاق — فى الوقت الذى أثبت فيه التاريخ أن الأمم بأخلاقها لا بذكائها — وليس هذا فحسب . بل إن علم النفس لم يحرز تقدما — فى دراسة الذكاء الانسانى — يكفى للاستفادة اللازمة للتربية .

ومع ذلك : فقد نقلت — إلى العالم الاسلامى — المبادىء التربوية البراجماتية ، وصورة المدرسة الأمريكية عن طريقة تلاميذ « ديوى » فى العالم الاسلامى بمساعدة المستعمرين . والكل يهدف إلى إحلال هذا

النظام بدلا من التعليم الدينى والمستعمرون يهدفون من ذلك إلى إضعاف روح المقاومة للاستعمار النابعة من مبادىء الدين الإسلامى .

ولنأخذ مثالا آخر على الفكر المادى الحديث فى مرحلته الراهنة وهو الوضعية المنطقية التى تحصر مهمة الفلسفة فى دراسة العبارات لتتبين هل لها معنى أو فارغة من المعنى ؟ والتى لاتعترف بيقين فى المعرفة إلا لقضايا الرياضة والمنطق . وترفض رفضا قاطعا ما وراء الطبيعة ، على اعتبار أن العبارات والكلمات التى تعبر عنه فارغة من المعنى .

ولكن الوضعية المنطقية قد تورطت فى الأبحاث الميتافيزيقية ، ولم تستطع الفرار منها ، وعجزت عن تبرير المعارف العلمية — التى يضطر فيها العلماء إلى استنباط مجهول من معلوم — وفضلا عن ذلك . فإن مبدأها الأساسى الذى يحصر العبارات والكلمات ذوات المعنى فى قضايا المنطق والرياضة ، والقضايا الخبرية التى يمكن اختبارها بالحس مبدأ متهافت .

وقد نقلت الوضعية المنطقية إلى العالم الإسلامى ، وبذلت فى سبيل نشرها جهود مكثفة .

وأخيرا فإن الفكر المادى الحديث — وإن اتخذ صورا متعددة تتمثل فى مذاهب مختلفة — إلا أن له سمات عامة هى : حصر الموجود فى المحسوس ، وحصر وسيلة المعرفة فى الحواس ، وإبعاد الدين عن توجيه الإنسان أفرادا وجماعات ، وإحلال العلم محله لأداء هذه المهمة . وقد ثبت لنا : أن الموجود لا يمكن أن ينحصر فى المحسوس ، وأن وسيلة المعرفة لا يمكن أن تنحصر فى الحواس ، وأن الدين الاسلامى ضرورة من ضرورات الانسان .

والاسلام فى نصوصه وروحه ـ المتمثلة فى فكر المتكلمين المسلمين ـ يرى أنه لابد من الايمان بالغيب ، ويعترف بوسائل مختلفة للمعرفة يعطى

كل منها اليقين فى الحدود التى يصلح لها وهى الحواس والعقل ، والوحى أو الالهام .

تلك هى بعض النتائج العامة التى أسفر عنها هذا البحث ، الذى أرجو أن يكون خطوة على الطريق الطويل — طريق تطوير علم الكلام — ليلائم الفكر الحديث . والأمر بعد ذلك متروك لتقدير أساتذتى الأجلاء لإظهار ما فيه من نواحى القوة والقصور . والتوجيه إلى ما يدعم جانب القوة ، ويصحح جانب القصور .

والله أسأل أن يوفق الجميع إلى ما يرضى عنه هو ورسوله « وما توفيقى إلا بالله . عليه توكلت وإليه أنيب » .

المراجع

١ — أبكار الأفكار فى أصول الدين ، سيف الدين الآمدى ، ج ١ ، تحقيق د. احمد المهدى محمد المهدى . رسالة دكتوراه ـ كلية اصول الدين ـ جامعة الأزهر ، سنة ١٩٧٤ .

٢ — الاتجاهات المعاصرة فى مناهج علم الاجتماع ، الدكتور قبارى محمد إسماعيل ، ط ١ دار الطلبة العرب بيروت سنة ١٩٦٩ .

٣ — إرادة الاعتقاد ، وليم جيمس ، ترجمة د. محمود حب الله ، دار إحياء الكتب العربية ، سنة ١٩٤٦ ، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية .

٤ — اسس الاشتراكية العربية ، د. عصمت سيف الدولة ، الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٥ .

٥ — أسس الفلسفة الحديثة د. توفيق الطويل ط ٣ مكتبة النهضة العربية سنة ١٩٥٨ .

٦ — الإسلام والاشتراكية ، ميرزا محمد حسين ، ترجمة د. عبد الرحمن أيوب ، مراجعة على أدهم ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر سنة ١٩٦٥ ، الفكر السياسى والاشتراكى .

٧ — الإسلام فى القرن العشرين ـ حاضره ومستقبله ، عباس محمود العقاد ط ١ ، دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٤ .

٨ — الإسلام فى الواقع الإيديولوجى المعاصر د. محمد البهى ط ١ دار الفكر ، سنة ١٩٧٠

٩ — الإسلام والنصرانية ـ بين العلم والمدنية ، الشيخ محمد عبده ، مطبعة محمد صبيح وأولاده سنة ١٩٥٤

١٠ — الإسلام يتحدى ، وحيد الدين خان ، ترجمة ظفر الله خان مراجعة د . عبد الصبور شاهين ، ط ٣ ، المختار الإسلامى للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، سنة ١٩٧٣ .

١١ — اشتراكية الإسلام ، د . مصطفى السباعى ، ط ٣ ، الدار القومية للطباعة والنشر اخترنا لك — رقم ١١٣ .

١٢ — أصل الإنسان ، د . محمد السيد غلاب ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر يونيو سنة ١٩٧١ ، المكتبة الثقافية عدد ٢٦٦ .

١٣ — أصل الأنواع ، شارلز داروين ، ترجمة إسماعيل مظهر ، جـ١ ، ٢ ، ٣ ، دار العصور للطباعة والنشر ، سنة ١٩٢٨ .

١٤ — أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، فردريك إنجلس ، ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم بموسكو .

١٥ — أصول البحث الاجتماعى ، د . عبد الباسط محمد حسن ، ط ٢ ، مطبعة لجنة البيان العربى ، سنة ١٩٦٦ .

١٦ — الأعمال الكاملة ـ الطاقة الروحية ، هنرى برجسون ، ترجمة د . سامى الدروبى ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧١ .

١٧ — أفيون الشعوب للمذاهب الهدامة ، عباس محمود العقاد ، الإنجلو المصرية .

١٨ — الله . عباس محمود العقاد ، ط ٥ دار المعارف .

١٩ — الإلياذة ، هوميروس ، ترجمة درينى خشبة ، مؤسسة دار الهلال ، أكتوبر سنة ١٩٦٩ ، روايات الهلال العدد ٢٥٠ .

٢٠ — الإنسان بين المادية والاسلام ، محمد قطب ، ط ٢ ، دار إحياء الكتب العربية .

٢١ — الانسان ذلك المجهول ، الكسيس كاريل ، ترجمة شفيق أسعد فريد ، مكتبة المعارف بيروت .

٢٢ — الإنسان ذو البعد الواحد ، هربرت ماركور ، ترجمة جورج طرابيشى ، دار الأدب ببيروت .

٢٣ — الأوديسة ، هوميروس ، ترجمة دريني خشبة ، مؤسسة دار الهلال، يناير سنة ١٩٧٠ ، روايات الهلال .

٢٤ — أين الله ـ أو اعتراف إبن الشعب ـ تأملات فلسفية فى الحياة ، مكسيم جوركى ، ترجمة نظير زيتون ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ـ سوريا ، سلسلة عيون الأدب العالمى .

٢٥ — البحث عن اليقين، جون ديوى ،ترجمة د . أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية ، سنة ١٩٦٠ .

٢٦ — البكتريا ، د . مصطفى كمال أبو الدهب ، سنة ١٩٦٥ .

٢٧ — بيان الحزب الشيوعى ، ماركس ـ إنجلس ، الترجمة العربية ، دار التقدم موسكو ، سنة ١٩٦٨ .

٢٨ — التاريخ الطبيعى للصف الثالث الثانوى ، د . عدلى كامل فرج ـ كامل حبيب ابراهيم ، وزارة التربية والتعليم ، سنة ١٩٧٤ .

٢٩ — تاريخ الفلسفة الحديثة ، يوسف كرم ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٢ ، مكتبة الدراسات الفلسفية .

٣٠ — التأملات فى الفلسفة الأولى ، ديكارت ، ترجمة د . عثمان أمين ، ط ٤ ، مكتبة الانجلو المصرية ، سنة ١٩٦٩ ، نفائس الفلسفة العربية عدد ٣ .

٣١ — التفسير الاشتراكى للتاريخ ـ مختارات من فردريك إنجلز ، تعريب د . راشد البراوى ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧ .

٣٢ — تفسير القرآن العظيم ، الحافظ بن كثير تحقيق عبد العزيز غنيم ـ محمد أحمد عاشور ـ محمد ابراهيم البنا ، دار الشعب .

٣٣ — التفكير الفلسفى الاسلامى ، د . سليمان دنيا ، ط ١ ، مكتبة الخانجى بمصر .

٣٤ — تهافت الفكر المادى والتاريخى بين النظر والتطبيق ، د . محمد البهى ، ط ١ ، دار الفكر العربى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت سنة ١٩٧٠ .

٣٥ — الثقافة ، عدد ٩ ، يونيو سنة ١٩٧٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مجلة شهرية .

٣٦ — الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الاسلامية ، حسين أفندى الجسر ، مطبعة التوفيق بمصر ، سنة ١٩٢٣ .

٣٧ — حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، عباس محمود العقاد ، ط ٣ ، دار القلم ، سنة ١٩٦٦ .

٣٨ — خرافة الميتافيزيقا ، د. زكى نجيب محمود ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٣ .

٣٩ — دفاع عن العلم ، البيربابيه ، ترجمة د . عثمان أمين ، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ، سنة ١٩٤٦ .

٤٠ — «ديموقريطس» فيلسوف الذرة واثره فى الفكر الفلسفى حتى عصور النهضة ، د . على سامى النشار ـ د. على عبد اللطيف محمد ـ د. محمد عبودى إبراهيم ، ط ١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧١ .

٤١ — الدين فى مواجهة العلم ، وحيد الدين خان ، ترجمة ظفر الله خان ، مراجعة عبد الحليم عويس ، ط ٣ ، المختار الاسلامى .

٤٢ — الرد على الدهريين ، جمال ، ترجمة الشيخ محمد عبده ، محمد فؤاد منقارة الطرابلسى ، سنة ١٩٤٧ .

٤٣ — الرسالة الحميدية فى حقيقة الديانة الاسلامية وحقية الشريعة المحمدية ،

حسين افندى الجسر ، بيروت ، طبع بنفقة السيد حسين إفندى القرق ، سنة ١٣٠٦ هـ .

٤٤ — روح الجماعات ، د . غوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٠ .

٤٥ — الزمان الوجودى ، عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٥٥ .

٤٦ — السنن النفسية لتطور الأمم ، د . غوستاف لوبون ، ترحمة عادل زعيتر ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٥٠ .

٤٧ — شرح بخنر على مذهب دارون ، لويس بخنر ، ترجمة شبلى شميل ، ضمن فلسفة النشوء والارتقاء ، ط ٢ ، مجموعة د . شبلى شميل جـ ١ ، مطبعة المقتطف بمصر ، سنة ١٩١٠ .

٤٨ — شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح فى أصـــول الفقه سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ، جـ ١ ، جـ ٢ ، مطبعة محمد على صبيح وأولاده .

٤٩ — شرح مقاصد الطالبين فى علم أصول الدين ، سعد الدين التفتازانى جـ ٢ ، دار الطباعة العامرة اسطنبول ، سنة ١٢٧٧ هـ .

٥٠ — الشرق الفنان ، د . زكى نجيب محمود ، دار القلم ، سنة ١٩٦٠ ، المكتبة الثقافية رقم ٧ .

٥١ — الطبيعة وما بعد الطبيعة ، يوسف كرم ، ط ٣ ، دار المعارف ، مكتبة الدراسات الفلسفية .

٥٢ — الطريق إلى الاشتراكية العربية ، د . عصمت سيف الدولة ، ط ١ ، دار النهضة العربية فبراير سنة ١٩٦٨ .

٥٣ — طريق المجد للشباب ، سلامه موسى ، ط ٤ ، مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد ، سنة ١٩٦٤ .

٥٤ — العربى ، العدد ١٨٣ ، فبراير سنة ١٩٧٤ والعدد ١٨٥ ابريل سنة ١٩٧٤ مجلة شهرية .

٥٥ — العظماء «عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم» ، بلوطرخوس نقله إلى العربية ميخائيل بشارة داود ، ج ١ ، دار العصر للطبع والنشر بمصر سنة ١٩٢٨ .

٥٦ — عقائد المفكرين فى القرن العشرين ، عباس محمود العقاد ، مكتبة غريب .

٥٧ — العقل الباطن أو مكنونات النفس ، سلامة موسى ، دار الهلال بمصر سنة ١٩٢٨ .

٥٨ — العقل والدين ، وليم جيمس ، ترجمة د . محمود حب الله ، دار إحياء الكتب العربية ، سنة ١٩٤٩ .

٥٩ — العقل والوجود ، يوسف كرم ، ط ٣ ، دار المعارف بمصر ، مكتبة الدراسات الفلسفية .

٦٠ — عقلى وعقلك ، سلامه موسى ، ط ٢ ، مكتبة الخانجى بمصر ، سنة ١٩٥٢ .

٦١ — العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ، أميل بوترو ، ترجمة د . أحمد فؤاد الأهوانى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٣ .

٦٢ — العلم يدعو للإيمان ، أ . كريس موريسون ، ترجمة محمود صالح الفلكى ط ٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٦٥ .

٦٣ — على أطلال المذهب المادى ، محمد فريد وجدى ، ج ١ ، ٢ ، ٣ ، مطبعه دائرة معارف القرن العشرين بمصر ، سنه ١٩٢١ .

٦٤ — فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء ، أرنست هيكل ، ترجمة حسن حسين ، ط ٢ ، مطبعة الشباب ، سنة ١٩٢٤ .

٦٥ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، محمد بن أحمد ابن رشد ، ضمن كتاب فلسفة بن رشد ، مكتبة محمد على صبيح وأولاده .

٦٦ — الفلسفة الرواقية ، د . عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧١ .

٦٧ — الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، جان فان ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، سنة ١٩٦٨ .

٦٨ — الفلسفة القرآنية ؛ عباس محمود العقاد ؛ دار الهلال ؛ سنة ١٩٦٦

٦٩ — فلسفة كانط ؛ أميل بوترو؛ ترجمة د . عثمان أمين؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ سنة ١٩٧٢ .

٧٠ — فلسفه النشوء والارتقاء ؛ شبلى شميل ؛ جا ؛ مطبعة المقتطف بمصر؛ سنة ١٩١٠ ؛ مجموعة الدكتور شبلى شميل .

٧١ — الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ؛ د . محمد البهى ط ٣ ؛ مكتبة وهبة .

٧٢ — الفكر العربى فى عصر النهضة ؛ ألبرت حورانى ؛ ترجمة كريم عزقول ؛ دار النهضة للنشر ببيروت سنة ١٩٦٨ .

٧٣ — فى بيتى ؛ عباس محمود العقاد ؛ دار المعارف سنة ١٩٦٧ سلسلة اقرأ عدد ٣٣ .

٧٤ — قاموس جون ديوى للتربية ؛ جمع رالف . ن . وين ؛ ترجمة وتقديم د . محمد على العريان ؛ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .

٧٥ — القرآن وقضايا الانسان ؛ د . عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطىء» ط ١ ؛ دار العلم للملايين بيروت .

٧٦ — قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ، الشيخ نديم الجسر ، ط ٣ ، دار العربية ـ منشورات المكتب الاسلامى .

٧٧ — قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، د . توفيق الطويل ، ط ٢ ، مكتبة مصر .

٧٨ — القلق الانسانى « مصادره وتياراته وعلاج الدين له » ، د . محمد ابراهيم الفيومى ، رسالة دكتوراه ـ جامعة الأزهر .

٧٩ — الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بسبب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة ، محمد بن أحمد بن رشد ، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، مكتبة محمد على صبيح وأولاده .

٨٠ — لا شيوعية ولا استعمار ، عباس محمود العقاد ، دار الهلال سنة ١٩٧٥ ، العدد ٨٠ .

٨١ — لودفيج فيورباخ . وإنتاج الفلسفة الألمانية الكلاسيكية ، إنجلز ، ضمن كتاب التفسير الاشتراكى للتاريخ .

٨٢ — المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الاسلامية ، مجمع البحوث الاسلامية ـ الأزهر ، أكتوبر سنة ١٩٦٦

٨٣ — المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الاسلامية ، مجمع البحوث الاسلامية ـ الأزهر ، مايو سنة ١٩٦٥ .

٨٤ — ماركس — إنجلس الماركسية ، لينين، الترجمة العربية دار التقدم موسكو سنة ١٩٦٨

٨٥ — مجموعة الدكتور شبلى شميل ج ٢ مطبعة المعارف ـ مصر سنة ١٩٠٨

٨٦ — محاسن الطبيعة وعجائب الكون ، اللورد أفيرى تعريب وديع البستانى ط ٢ مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر سنة ١٩٣٢

٨٧ — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، فخر الدين محمد بن عمر الرازى ، ط ١ المطبعة الحسينية بمصر ، سنة ١٣٢١ ﻫ

٨٨ — محاضرات المرحلة الأولى ، منظمة الشباب بالاتحاد الاشتراكى العربى .

٨٩ — محاضرات المرحلة الثانية ، منظمه الشباب بالاتحاد الاشتراكى العربى .

٩٠ — محاضرات المرحلة الثالثة ، منظمه الشباب بالاتحاد الاشتراكى العربى .

٩١ — محمد عبده ، عباس محمود العقاد ، مكتبة مصر ، سلسلة أعلام العرب العدد ١

٩٢ — المدخل للعلوم القانونية ، د. سليمان مرقس ، ط ٢ ، دار النشر للجامعات المصرية سنه ١٩٥٢

٩٣ — المعرفة عند مفكرى المسلمين ، د . محمد غلاب ، الدار المصريه للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦

٩٤ — مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، المكتبة التجارية ـ مصر .

٩٥ — مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ، أمانويل كنت ، ترجمه د . نازلى إسماعيل حسين ، مراجعه د . عبد الرحمن بدوى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ، سنة ١٩٦٨ .

٩٦ — مقال عن المنهج ، رينيه ديكارت ، ترجمة محمود محمد الخضرى ، ط ٢ ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٦٨

٩٧ — ملق السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء ، إسماعيل مظهر ، المطبعة العصرية ، سنة ١٩٢٤

٩٨ — المنطق نظرية البحث ، جون ديوى ، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، دار المعارف بمصر ، مكتبة الدراسات الفلسفية .

٩٩ — المنقذ من الضلال مع أبحاث عن قضية التصوف ، أبو حامد الغزالى تقديم د. عبد الحليم محمود ، ط ٣ الانجلو المصرية سنة ١٩٦٢ .

١٠٠ — منهاج العقول للبدخشى . ونهاية السول للأسنوى وكلاهما على منهاج الوصول فى علم الأصول ، ج ٣ ، مطبعة محمد على صبيح .

١٠١ — منهج الفن الاسلامى ، محمد قطب ، دار القلم .

١٠٢ — الميثاق .. هدية من جريدة التعاون ـ العدد ٢٢٢ .

١٠٣ — نحو فلسفة علمية ، د. زكى نجيب محمود ، ط ١ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٨

١٠٤ — نشأة الفلسفة العلمية ، هانز ريشنباخ ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر سنة ١٩٦٨

١٠٥ — النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية ، د. محمد على أبو ريان ، ط ٢ ، دار المعارف ، سنة ١٩٦٧ المكتبة الثقافية .

١٠٦ — وجهة نظر د. زكى نجيب محمود ، الانجلو المصرية ، سنة ١٩٦٧

١٠٧ — الوجود ، السيد محمود أبو الفيض المنوفى ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، من الشرق والغرب .

١٠٨ — وليم جيمس ، محمود زيدان ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٥٨ ، نوابغ الفكر الغربى .

محتويات الكتاب

رقم الصفحة

رقم الصفحة

الفصل الثالث

الوضعية أو الواقعية ٧٧—١١٠

الفصل الرابع

نظرية التطور ١١١ — ٢٣٥

رقم الصفحة

الفصل الخامس

رقم الصفحة

رقم الصفحة